لوك فيري

الإنسان المؤله
أو
معنى الحياة



ترجمة :

محمد هشام

أفريقيا الشرق



الإنسان المؤله
أو
معنى الحياة

ترجم هذاالكتاب عن النص الأصلي
باللغة الفرنسية
Auteur : Luc Ferry
Titre : L'homme-Dieu
ou le sens de la vie
Editeur : Editions Bernard GRASSET

المؤلف : **لوك فيري**
عنوان الكتاب
الإنسان المؤله أو معنى الحياة
المترجم : **محمد هشام**
رقم الإيداع القانوني : 170/2001
ردمك : 9981-25-246-8
أفريقيا الشرق ـ المغرب
159 مكرر، شارع يعقوب المنصور ـ الدار البيضاء
الهاتف : 04 95 25 022 - 13 98 25 022 ـ فاكس : 20 29 25 022 - 80 00 44 022
البريد الإلكتروني : E-Mail : **afriqueorient@iam.net.ma**
أفريقيا الشرق ـ بيروت ـ لبنان

لوك فيري

الإنسان المؤله
أو
معنى الحياة

ترجمة :
محمد هشام

أفريقيا الشرق

مـــقــدمـــة

في معنى الحياة : إختفاء مشكل

في "الكتـاب التيبـتي حول الحـياة والموت" [1] ، يروي سـوغيـال رينبوشى (Sogyal Rinpoché) قـصـة كـريشـا كـوتامي (Krisha Gotami) ، وهي امرأة شابة كانت تعـيش زمن بوذا عندما قضى على رضيعـها، الذي لم يتجاور السنة، مرض مـفاجئ وصاعق : وهي تضم إلى صدرها ولدها المحـبوب، بدأت تجوب الشـوارع مسحوقـة بالحزن، متوسـلة إلى كل من كانت تلقاه أن يشيـر عليها بوسيلـة تعيد رضيـعها إلى الحـياة. فـبعـضـهم تجـاهلها، والبـعض الآخر نعـتهـا بالجنون ؛ وفي الأخيـر نصحـها رجل حـكيم بالتوجـه إلى بوذا نفسـه. وهكذا ذهبت لتلقاه؛ فـوضعت الجـسد الصـغيـر الهـامد أمامـه وحكت له مأسـاتها. فاستـمع إليها الحكيم بمنتهى الشـفقة والرأفة، وقال لـها بهدوء : «ليس هناك إلا دواء واحدا للداء الذي يرهقك : انزلي إلى المدينة وعودي إلي بحبة خردل تكون من بيت لم يعرف أبدا أي ميت...».

إننا نتوقع بقية القصة ؛ وعبـرتها أيضا. فلقد طرقت كريشا أبواب كل البيوت، وكان الجـواب دائما هو هو : فبالنسبـة لحبة الخردل، ليس هناك أي مشكل ؛ أما بالنسلة للباقي، فلكل البـيوت أمواتها ؛ ولا أحد يفلت من ذلك. وحينمـا عادت المرأة الشابة إلى بوذا، كانت سـلفا قد

سارت على الطريق : إن لا شيء، في العالم البشري، دائم وثابت. فالعنصر الوحيد الخالد هو "اللادوام" نفسه، الطابع المتغير والزائل لكل شيء. أما الذي يحمل من الجنون ما يجعله ينكر ذلك أو يتجاهله، فإنه إنما يعرض نفسه لأشد الآلام. فإذا وعينا الأسباب الحقيقية للشر، وإذا ادركنا بأنها ترجع إلى أوهام الأنا الذي يتشبث بـ"ممتلكاته" عندما يكون قانون العالم هو قانون التغيير المتواصل، فإنه يمكننا أن نتحرر منها. فالحكمة تكمن هنا.

لقد كانت كل الديانات[2] تهتم، كل دين على طريقته الخاصة، بتهيء الناس للموت، لموتهم كما لموت الكائن المحبوب. بل إنها كانت تدعونا، في هذا الإستعداد نفسه بالذات، إلى إكتشاف معنى الحياة البشرية. ولقد كانت الأنظمة الأخلاقية القديمة، كالأخلاق الرواقية مثلا، وأقرب إلينا زمنيا أخلاق مونتني (Montaigne)، تعتبر يقينا أن الحكمة إنما تكمن في القبول بنظام للعالم يحوي التناهي وأن "التفلسف"، بالتالي "هو أن يتعلم الإنسان كيف يموت". وهناك مقاطع عديدة من الإنجيل تتعرض لهذه المسألة ـ المتولدة عن الصراع الذي يتواجه فيه الحب الذي يحمل على التعلق والموت الذي هو فراق ببساطة تشبه بساطة الكتاب التيبيتي الكبير. فحتى لو كان مختلفا، فالجواب الذي يقدمه الإنجيل يميله هو نفسه هم إقامة رباط بين نهاية الحياة ودلالاتها الأخيرة : فحين سمع المسيح بموت لازار، عانى من آلام هي آلام بسطاء البشر. ومثل مارث وماري، إخواتا لازار، إنهمر دمعا. غير أنه كان يعرف بأنه سيعيد الحياة الى من لم يشك أبدا، فقال لمارث : "أنا البعث وأنا الحياة. ومن يؤمن بي سيحيا حتى ولو مات ؛ وكل من يحيا، ويؤمن بي، فإنه لن يموت أبدا" (يوحنا، IX).

التعود على اللادوام أم الإيمان بخلود الحياة ؟ يبدو التعارض، من أول وهلة، كاملا. ولكن ربما أنه يخفي قرابة سرية. لأن مسألة المعنى

إنما كانت تطرح، بالنسبة للمسيحي كما بالنسبة للبوذي، على مستوى التناهي أساسا. فالنسبة لكليهما، كان الحكيم هو من كان يستعد له بالتخلي عن "التملك"، وعن كل ما يشد إلى هذا العالم، لصالح "الكينونة". ولم يكن منطق السعادة وحده هو الجوهري في القضية. وهذا صحيح إلى حد أن في نظر المؤمنين، إلى زمن قريب[3]، كان من البديهي أن يفضل إحتضار بطيئ، حتى ولو كان مؤلما، على نهاية حادة، حتى ولو كانت خالية تماما من كل ألم : فعلى الأقل كان الإحتضار يترك للإنسان الوقت الكافي للتصالح مع نفسه ووضع ذاته تحت تصرف الله.

ابتذال الحداد

أما بالنسبة لنا نحن المحدثون، فإن دلالة هذا الموقف قد تعتمت شيئا فشيئا. فنحن قد نفضل، سواء كنا ملحدين أو لاأدريين واعين، الموت الفوري دون ألم، وإذا أمكن ذلك، دون تفكير. لأن كل تأمل في الموت يبدو لنا تافها، وبكلمة مرضيا. وفرويد الذي كان بإمتياز مفكر الخيبات، قالها بدون لف أو دوران : "إننا عندما نبدأ في طرح أسئلة حول معنى الحياة والموت، فإننا نكون مرضى، لأن لا شيء من هذا يوجد بكيفية موضوعية». فهل كان مونتيني والوراقيون عصابيين؟ ومعهم كل حكماء التقليد المزعومين ؟ إن قشور الخرافة قد سقطت ربما عن أعيننا. ولكن، عندما نحرم من الأساطير، فماذا يبقى لنا أن نقوله وأن نفكره أمام عبثية الحداد ؟ إن علم النفس، وهذه واقعة أساسية، قد إستبدل اللاهوت. ومع ذلك فإن الإحراج، يوم الدفن، أمام الحائط والثابوت، يستولي على الأذهان. فماذا يمكن أن يقال لأم فقدت ابنتها، ولأب محزون كئيب ؟ إننا نجد أنفسنا في مواجهة قاسية

وحادة مع مسألة المعنى، أو بالأحرى مع أفولها، في عالم معلمن إلى أقصى الحدود. ويبقى لنا خطاب العواطف الذي نعاني، أمامه، داخليا من حدوده : فالعزاء الذي تقدمه بعض حركات المواساة ليست، كيفما كانت قيمتها، على قدر السؤال الذي يطرحه غياب نعرف جيدا بأنه صار غير معقول بدقيق العبارة. من هنا الإبتذالات المعروفة، التي لا تستطيع مع ذلك أن تخفي بأن الملك عار. فإذا لم تعد حكمة الديانات الكبرئ تلائم أزمنتنا الديمقراطية، وإذا كانت كل عودة تبدو مستحيلة، فإننا لم نخترع، رغم ذلك، أي شيء يمكن أن يقوم مقامها بشكل مقبول. أما العكاكيز التي يوفرها التحليل النفسي، فعلى الرغم من أنها ليست دائما أشياء يمكن إهمالها، فإنها تظل ماهي عليه : رمامات ماهرة. لقد انتصر فرويد على مونتيني، ولكن لإنتصاره طعم المرارة.

وسبب هذا الفراغ لا يمكنه أن يغيب عنا. ففي منظور الأخرويات الدينية، وبعيدا عن أن تكون علامة على إنحطاط لامعقول وغير قابل للعكس، كانت الشيخوخة، إذا لم يكن ينظر إليها كمرادف للحكمة، فعلى الأقل كانت تشكل حد الشروط الضرورية لبلوغها. لقد كانت تحتل مكانا ساميا، لا يمكن تعويضه، بين مختلف مراحل الحياة. وموكب الآلام والمعاناة التي ترافقها كان يمكنه أن يعتبر كإمتحان تمهيدي في حين أننا لم نعد نرى فيه غير سلبية مطلقة. وعلى العكس تماما من التعاليم التقليدية، فإننا نأتي اليوم إلى منح دلالة أخلاقية للقتل الرحيم. لقد كان مثال الأزمنة المسيحية أن «لا وجود لإنسان لا يمضي إلى نهاية شيخوخته» أيا كان الثمن الذي عليه أن يدفعه [4]. أما مجتمعاتنا المعاصرة نحن، المتجهة كليا نحو المستقبل، والمشدودة بقوة إلى فكرة "التقدم"، فإنها لا تملك إلا القليل مما يمكنها أن تقوله حول هذه المصائب الكبرى ؛ إلا أنه يجب، أمامها، تنظيم الهروب.

هناك، لهذا التغيير الجذري في العلاقة بالمعنى، سبب كان روسو، حول هذه النقطة كما حول نقاط أخرى، قد المح إليه في مقطع رائع من "خطابه" في أصل اللامساواة. إن الماهية ذاتها للإنسان (الحديث؟)، التي تنكشف في إختلافه مع الحيوان، هي التي تتضمن عبثية المرض والشيخوخة والموت. هناك، يقول روسو، «صفة خاصة تميز (الإنسان والحيوان) والتي لا يمكن أن يقوم بخصوصها أي إحتجاج : وهي ملكة التحسن الذاتي، ملكة تنمي، بمساعدة الظروف المحيطة، كل الملكات الأخرى وتكمن بيننا على مستوى النوع كما على مستوى الفرد ؛ هذا في حين أن الحيوان هو في نهاية شهور معدودة ما سيكون عليه طوال حياته، والنوع الذي ينتمي إليه في نهاية ألف سنة هو ما كان عليه خلال السنة الأولى من هذه الألف سنة. فلماذا يكون الإنسان ذاتا تصير بلهاء ؟ أليس لأنه يعود إلى حالته البدائية وأنه، بينما يظل الحيوان دوما الذي لم يكتسب أي شيء والذي ليس له أيضاما يضيعه هوهو بغريزته، بإعادة إضاعة كل ما مكنته "قابليته للتحسن" من اكتسابه بالشيخوخة أو بعوارض أخرى، يعيد السقوط إلى أدنى من البهيمة ذاتها ؟».

واضح أنه لا يمكننا أن نقول أحسن من هذا، ولا بكيفية دقيقة ومركزة، عن مأساة الحداثة : فما العمل مع الإنحطاط إذا كان قدر الإنسان هو التقدم ؟ إنه إذا كان الكائن البشري يعرف نفسه بحريته، المفهومة كملكة للتحرر من قوانين الطبيعة الحيوانية وحدها، للإنفلات من كل القيود الصلبة للغريزة للمضي بدون إنقطاع نحو المزيد من الكمال الثقافي والأخلاقي، أفلا تكون عظمته هي أيضا ضياعه الأكيد ؟ وبما أنه محكوم بالتاريخية، فكيف يمكنه أن يمنح أدنى دلالة للتخلي الرباني الذي لا محيد عنه والذي هو نصيبه أيضا ؟ فحينما يأخذ المستقبل مكان الماضي، وحين لا يعود الأمر يتعلق بالخضوع

لتقاليد القدماء، وإنما بصنع إنسان جديد، فإن الشيخوخة تنقلب من حكمة إلى إنحطاط. من هنا الجنون الذي يستخدمه الإنسان الحديث، عندما يحين الوقت، لإخفاءها. إنه قناع للامعنى، وتجميل تافهه لا أحد يفلت منه كليا رغم ذلك في عالم يستنفذ فيه أفق المستقبل حقل الدلالات والقيم، والذي يتضمن فيه، كالوجه الآخر للعملة، تمجيد الشباب لأنه الوحيد الواعد. فراغ الشيخوخة التي يجب، حينئذ، العمل على إخفاءها.

الجراحة التجميلية ضد الدين ؟ إنه ليس من المؤكد أن المعركة، حول هذه النقطة، هي لصالحنا، كما أنه ليس من المؤكد أيضا إننا قادرون بسهولة على الإفلات من المأزق الذي تكون صياغته الكاريكاتورية غالبا هي الأصوب. لقد حاول فلاسفة الأنوار ذلك، وبعدهم كل تقدميينا وعلى رأسهم ماركس، وهم واعون بأن مثلهم الأعلى كان يصطدم بالصعوبة التي المح إليها روسو. فكان أن أوحوا لنا بهذا العزاء : إن الفرد ينحط ما في ذلك شك ؛ ولكن انحطاطه، اللامعقول على مستواه الخاص، إنما يملك دلالة معينة بالنسبة للنوع. وهكذا يقدم كل عالم إلى صرح العلم مساهمته، حتى وإن كانت متواضعة. بل إن "الرجال العظام" يرقون حتى، على هذا النمط المعلمن، إلى نوع من الخلود، وهم مقيدون في هذه النصوص المقدسة الجديدة التي هي كتب التاريخ. ولهذا السبب بالذات إستطاعت العلموية أن تصير، بالنسبة للقرن التاسع عشر، المقَابل العلماني للديانات الميتة.

علامة هشاشة هذا الإنتقال : كيف الرضى، في عالم صار فيه الفرد أخيرا إلى ذاته، وفي مجتمع حقوق الإنسان الذي يتعارض فيه الإستقلال الذاتي مع كل أشكال التجمعات، عما يصلح فقط بالنسبة

لكيان مجرد ومجهول يدعى "النوع ؟". يقال إن الإساسي هو المساهمة، فليكن ! ولكن أليس هذا الأساسي هو الثانوي ذاته، التافهه بإمتياز، بالنظر إلى الفرد الذي ينسحب من العالم ويختفي إلى الأبد ؟ لقد حاول كيير كيغارد، الذي كان يخفي أعماله تحت أسماء مستعارة، أن يفلت من هذه الإحتفاءات : فدين التقدم، والخلود العلماني لإسم منقوش إلى الأبد في «التاريخ الكوني»، ودين الأعمال المتروكة للخلف، كل هذا ليس إلا مادة بديلة. إن الواقع النهائي، الوحيد الذي يستحق الإعتبار حين يتعلق الأمر بمعنى الوجود، ليس هو واقع "النموذجي"، وإنما هو واقع فرد فريد لا نظير له. هكذا تلاشى، بمساعدة صعود الفردانية، الشعور الذي بحسبه يمكن لمعنى الحياة أن يصدر عن مساهمة تقدم إلى صرح شامخ، سواء كان هو العلم، أو الإشتراكية، أو الوطن، إذا لم نتحدث عن البناء الأوروبي...

فتحت ظاهر إبتذالية الشر، نجد أنفسنا في مواجهة تحد خطير : وعلى الأجوبة المقدمة عليه، وعلى الكيفية التي ندير بها المخاوف التي يثيرها، تتوقف أيضا أشكال الحياة التي نختار أو التي تفرض علينا. فلآلاف السنين، كان معنى المقدس يلهم كل مجالات الثقافة البشرية، من الفن إلى السياسة، ومن الميثولوجيا إلى الأخلاق. شيء وهمي ربما، ولكنه عظيم. فهل يمكن لأخلاقياتنا الخالية من كل تعال أن تعوض هذا الإختفاء للآلهي ؟ وهل ينبغي لها أن تفعل ذلك ؟ وهل يمكن لحجب الحكمة القديمة أن يكون أساسيا إلى درجة أن المسألة الجوهرية المتعلقة بمعنى الحياة قد صارت ببساطة لاغية وغير ذات موضوع ؟ ممكن، لكن ليس أكيدا. وهل لاخيار لنا حقيقة إلا بين أديان مكونة والعلاجات النفسية ؟ أو الشجاعة، بالنسبة لمن يرفض هذه وتلك ؟ فالأولى تقدم خدماتها عن طيب خاطر، وتعود، كما على طريقة التهريب، بمناسبة أدنى حداد. أما الثانية، فهي تبيع لنا مساعيها الحميدة

وتعلمنا كيف نتقنه في ستة مراحل وبمساعدة العقاقير المحركة. فهل لا فائدة في أمل التركيز على نمط آخر تحت طلب المعنى الذي يفرض نفسه علينا في هذه اللحظات المقدسة؟ إنه قد يكون من الأفضل، على الأقل، التأكد من ذلك بأنفسنا بدل أن نهرب من التساؤلات التي تلاحقنا، سيما وأن حياتنا العاطفية قد سارت، منذ ما يقرب من القرنين من الزمان، في اتجاه طائش....

الدنيوية ونسيان المعنى

إن إحدى السمات الأكثر تمييزا لعالمنا الدنيوي هي أننا نوجد فيه بإستمرار على نمط المشروع. فكل شيء يتم كما لو لم يكن بإمكاننا أن نعيش دون أن نحدد لأنفسنا أهدافا ينبغي لنا تحقيقها. إننا لا نجهل، بكل تأكيد، بأن تواريخنا الفردية قد صنعتها، في جزء كبير منها، الظروف الخارجية، وبأنها تفلت منا أكثر مما نتحكم فيها نحن، وبأننا "نسقط" في حبائل الحب أكثر مما نختار أن نحب، وبأن نجاحاتنا أو إخفاقاتنا المهنية تتوقف على إرثنا الإجتماعي والثقافي قبل أن تمر من مهاراتنا الشخصية. غير أن هذا التقدير الذي نوليه للعلوم الإنسانية تجب ألا يقودنا إلى حجب هذه الواقعة الأساسية وهي أنه كما لو لم يكن بمستطاعنا، بمعنى ما، أن نتحكم في مصيرنا، وأن نبلغ الإستقلال، فإننا لا نكف عن تعيين أنفسنا بالعلاقة مع غايات من كل صنف : مهنية، ثقافية، تربوية، لعبية، جمالية، سياسية، أخلاقية، عاطفية، سياحية... وعندما لا تفرض أي واحدة منها ذاتها بشكل بديهي، فإنه من الجائز دوما بالنسبة لنا أن ندخل دورة الإستهلاك، وأن نذهب لقضاء حاجياتنا وأن نمارس هذا "التسوق" الذي يمنح بكل سهولة هدفا لأدنى تجولاتنا.

وداخل هذه الغايات الصغيرة، التي هي عبارة عن فقاعات مغلقة على نفسها، تتخذ إذن أفعالنا معنى ؛ فهي تتم في إتجاه معين، وفي ذات الوقت تحركها نوايا تمنحها، في نظرنا كما في نظر الغير، دلالة معينة. ومع ذلك، فإن مسألة معنى هذه المشروعات التي تعطي المعنى تفلت منا. ففي الحياة اليومية، نحن نعرف دون شك، في كل لحظة، لماذا علينا أن ننجز هذه المهمة أو تلك المفروض أنها "مفيدة" ؛ ولكن فائدة هذه الفائدة نفسها تظل في معظم الأحيان، عندما يحدث لنا أن نفكر فيها، غامضة ومشكوك في أمرها[5]. إن "معنى المعنى"— أي الدلالة النهائية لكل هذه الدلالات الخاصة — يفلت منا دوما. وليس لهذا الإنطباع في الغالب إلا طابعا عابرا إذ تكفي العودة إلى أنشطتنا العادية للتخلص منه. فإلى عودة مثل هذه لا يكف المواطن الحديث عن أن يستدعى من كل جهة، تحت طائلة أن يغرق كليا في هذا "الوجود الخامل" الذي سبق لهيجل أن أدانه بشدة.

ورغم ذلك، فإن هذه اللحظات العابرة من التردد إنما تؤشر على واقعة حقيقية ملموسة: فبعد إنسحاب الديانات، وبعد موت الطوباويات الكبرى التي كانت تدرج أفعالنا في أفق مشروع واسع ضخم، فإن مسألة المعنى لم تعد تجد مكانا تعبر عن نفسها فيه جماعيا. فبينما كانت، قديما، تجد لها حلا في إطار الإيمان الديني، فإنها تنزع اليوم إلى أن تصير باطلة، إن لم نقل مثيرة للسخرية. وهذا شيء نحسه قبل أن نفهمه بالعقل : فالتساؤل القديم حول "معنى الوجود" تفوح منه رائحة صيغته الميتافيزيقية. وهويبدو أنه مخصص لمرحلة من العمر خاصة جدا : المراهقة وإنفعالاتها الأولى. أما بالنسبة للكبار، فإنه يظل محصورا في خصوصية الدائرة الفردية ؛ ولا يظهر إلا بمناسبة ظروف إستثنائية كالحداد أو المرض العضال. وحتى في هذه الحالة، فإنه يوجه في القالب الضيق للإبتذالات وصيغ المناسبة، بالذات.

على أن المواطن الحديث ليس، رغم ذلك، خاليا من كل إحباط. فهو يشعر جيدا، دون أن تغريه الدوافع الدينية أو الصوفية، بسبب العلمانية، بأنه لا يوجد على الأرض ليمارس بشكل لا نهائي شراء السيارات أو الآت التسجيل التي تزداد دقة وتحسنا يوما بعد يوم. فالمال، والشهرة، والسلطة، والإغراء تظهر له، بكيفية أكيدة، أنها قيم مرغوب فيها ؛ ولكنها قيم نسبية. ولربما قد يفضل عليها أخرى، يتصورها أكثر عمقا كقيم الحب أو الصداقة. وهذا ليس لأن الأهداف التي تعينها الأولى هي أهداف جديرة بالإحتقار، وإنما لأننا حتى ولو كنا نجهل كل شيء عن مصير الإنسان، وبالأحرى إذا كنا نرى بأن المسألة متجاوزة، فإن تلك الأهداف لا تبدو لنا أنها يمكنها أن تشكل غاية نهائية.

إن الفرضية التي أود أن أتقدم بها هنا هي أن هذا الشعور النسبي بالفراغ ليس له أي طابع حكائي أو نواذري ؛ وأنه، على عكس ذلك تماما، مرتبط بنيويا بأحد الدوافع الأساسية للعالم العلماني : إنني أقول "نسبي" لأنني واع بطابعه العابر : فنحن بإمكاننا أن نعيش في مجتمعاتنا الحديثة، وعلى كل حال بكيفية لا بأس بها، دون أن نطرح على أنفسنا أبدا المسائل الجوهرية التي أثيرها هنا. بل يمكننا حتى أن نصطدم بصعوبات مادية عويصة بحيث تقودنا، لبعض الوقت، إلى تنحية تلك المسائل جانبا. فبعض الناس سيحكمون عليها بأنها مؤثرة بلا فائدة، والبعض الآخر لن يرى فيها سوى ترف مثقفين. فبالنسبة للأولين يكفي حكم هيجل الذي يقول بأنه "عندما نجد امرأة ومهنة، فإننا نكون قد فعلنا كل شيء مع المسائل التي تطرحها الحياة". أما بالنسبة للآخرين، فإن مشروعا سياسيا جيدا قد يخرجنا من المشكل، وقد يأتي لوضع حد خلاصي للقلق الذي يعود ظاهره الميتافيزيقي بالذات إلى غياب الحلول الملموسة.

ورغم ذلك، فإنني أصر على الرأي بأن فكرة فراغ مؤقت، التي غالبا ما تثار في هذا الإطار، قد يأتي "هدف أسمي" جديد ليملأه هي فكرة سطحية تماما. فالقول بأن الماركسية مثلا كانت دينا للخلاص الأرضي ليس قولا خاطئا بدون شك. وإنه لمن الأكيد أن الطوباويات الكبرى كانت قد منحت، لعقود من الزمن، معنى لحياة الأفراد — أولئك الذين كانوا يعتقدون فيها، لأنهم كانوا يعتقدون فيها ، كما لؤلائك الذين كانو يحاربونها لأنهم كانوا يحاربونها. فكل واحد كان يمكن أن تكون له أهدافه، وبذلك كان يمكنه أن يعين فعله داخل إطار له دلالته. مع أنه يجب، بكامل الوضوح، إدراك في ماذا لم يكن بإمكان مختلف أنواع الشيوعية أن تقدم أي معنى إلا بمقتضى بنية دينية تجوزت اليوم : لقد كانت تتضمن، حتي في صيغها المادية الأكثر دنيوية، فكرة "ماوراء" للحياة الحاضرة. بل أكثر من ذلك، كانت تتصور هذا الماوراء بكيفية لا هوتية، في آن واحد على أنه ما فوق الأفراد وأنه مندرج في لحظة خلاصية في لحظة الثورة - وهو النظير العلماني للهدي. لقد كانت تمنح دلالة شاملة لمشروع نضالي يقوم على التضحية بالذات بإسم قضية، إذا كان من المفروض أنها مادية، فإنها مع ذلك متعالية.

ورغم إلحاد مبدئي، فلقد عرفت الماركسية كيف تمفصل هذا التعالي المطلق للمثل الأعلى على المحايثة الجذرية للدنيوي. فالمناضل كان يعمل من أجل المستقبل، من أجل الأجيال المقبلة، من أجل مجيء المجتمع الكامل، الجنة الأرضية، ولكن هذا التطلع إلى الماراء كان يتجسد في سلسلة من الممارسات الملموسة كانت تزعم منح دلالة معينة لأدنى تفاصيل الحياة الأرضية. وبالمقابل، فإن الأعمال اليومية الأكثر تواضعا كبيع صحافة ملتزمة عند خروج مصنع أو تنظيم إجتماع، كانت تتجذر في أفق لا مادي لعالم أفضل. الدين،

(Religere)، الربط حسب إشتقاق لغوي متنازع فيه، ولكنه بليغ : إن هذ ا الربط بين الهنا والهناك هو الذي كان يضمن أيضا العلاقة بين المناضلين. فقراءة الصحف كانت صلاة صبحهم ؛ وكان يمكنهم، مهما حدث، أن يكتشفوا فيها ذلك "المعنى الشهير للتاريخ" الذي كان وجودهم الشخصي، وإن على مستوى متواضع، يشكل جزءا منه.

ولعل في إعادة التنظيم الدنيوي هذه للديني تكمن، في جزء كبير منها، سلطة الإفتتان الغريبة التي مارستها الشيوعية على إمتداد قرن ونصف من الزمان[6]. فكيف نفهم، خلافا لهذا التفسير، أن عشرات، بل مئات الملايين من الناس قد إعتنقوها بكل قواهم؟ إن الدين غير قابل للتعويض من حيث أنه موفر للمعنى. والله يعلم أن بخصوص المعنى، فإنه كان يجب أن يكون ماثلا على نطاق واسع عقب الحربين العالمتين. إلى حد أن بعد الحرب الثانية، ظهرت الماركسية في نهاية الأمر على أنها المذهب الشمولي الوحيد القادر على إدراج اللامعنى المطلق داخل رؤية متفائلة للتاريخ، ومن ثم على مواجهة التجسيدين الوحيدين للشيطان : وهما النازية والإمبريالية الإستعمارية. وبالفعل، فنحت لانرى، إستعاديا، كيف كان يمكن لمثقف ما أن يحتفظ ببعض الثقة في قيم الديمقراطية الليبرالية ،"والحضارة" الأوروبية عام 1945. وهذا ليس للتبرير، وإنما لمحاولة فهم مدى سعة الوهم... و الخيبات التي ستأتي.

إن هذه العلاقة بالمعنى، في تاريخ العالم كما في الحياة الشخصية، هي التي تبخرت دون أن يأتي أي شيء ليعوضها في هذا الميدان. ولعل بعلمنة عالمنا كان مذهب ديني بمعنى ما في طريقه إلى الإنهيار في الغرب قبل أن تأتي البيروسترويكا لتضع له حدا نهائيا في

المعسكر السوفياتي. وها هو لماذا تتضمن نهاية الشيوعية فراغا أكبر مما قيل عنه، فراغا لا يمكن ملؤه بأية إيديولوجيا تعويضية، إلا إذا كانت تملك نفس الفضائل اللاهوتية. ولكن هنا تكمن نقطة الضعف : فتطورات العلمنة، الموازية لتطورات الفردانية، تقوم حاجزا من كل جانب ضد عودة العقائد وحجج السلطة والنفوذ. فبإنهيار الماركسية، ليست الأفكار السياسية التي نشطت حياة ملايين الناس هي التي صارت باطلة وحسب، وإنما أيضا كل رؤية لاهوتية للسياسة. إننا لا نجتاز ممرا فارغا، إنكفاءا مؤقتا على الحياة الفردية، قابلا لأن يأخذ مكانه إنبثاق مشروع كبير جديد، إيكولوجي أو غيره. وإنما الأزمة، بداهة، هي أزمة بنيوية، "تاريخية"، أي مرتبطة بالإنحراف الذي يمارسه العالم العلماني والديمقراطي، بلا إستثناء، على كل إشكال التدين التقليدية.

وها هو ما يفسر كذلك، في ميدان الفلسفة نفسها، كيف أن مسألة معنى الحياة قد إختفت إلى حد أن ذكراها البسيطة تبدو بالية تماما. إختفاء غريب فعلا، إذا تذكرنا أن هذا التساؤل كان، على امتداد قرون طويلة، في قلب علم يزعم توجيه الناس إلى "الحكمة". لقد صار الفكر المعاصر علميا؛ وغدا العلماء يصفون العالم "كما هو، وليس كما ينبغي أن يكون". وليس هناك أية حكمة تبرز من داخل أعمالهم. وهم لا يرغبون أبدا في ذلك، مقتصرين على إقامة الوقائع والحقائق، غير مهتمين بالتبشير لإيديولوجية ما أو لأخلاق معينة، ولا بإقامة رؤية تنبؤية للعالم. ولعل إخفاق الماركسية، التي كانت آخر محاولة من هذا القبيل، قد لقحنا ضد مثل هذه المشروعات. وفي الثانويات والجامعات، باتت الفلسفة تتلخص في التأمل في فروع المعرفة الأخرى أو، ببساطة أكثر، في تعليم تاريخها الخاص. وهكذا تعلم للطلبة فيها المذاهب الكبرى للماضي، "من أفلاطون إلى فرويد".

وبالمناسبة، يتم استدعاؤهم لممارسة "التفكير"، "التفكير بأنفسهم" بمساعدة أعمال ومؤلفات التقليد* كوسائط لإنطلاقاتهم الخاصة. إن كل هذا مطابق للفردانية الديمقراطية ولمقتضياتها في الإستقلال. غير أن في هذا التمرين، إنما يعمل كل واحد، في أحسن الأحوال، على أن يخلق لنفسه بعض الأراء الذاتية. وفيه قد يكتسب، في أحسن الفرضيات، شيئا من الثقافة، وبعض المرجعيات الفكرية، وعند الإقتضاء حدا أدنى من القناعات الأخلاقية الأولية المطبوعة غالبا بإيديولوجيا حقوق الإنسان. ثقافة لطيفة من دون شك، ولكنها غير كافية بالنظر إلى المثل الأعلى المندرج في كلمة "فلسفة": محبة الحكمة. إلا أن هذه المحبة تتطور بكيفية غير مراقبة، على هامش الدراسات الأكاديمية. فتبحث عن طريقها في إنبعاث أشكال قديمة من الروحانية، تلبس أثواب العصر وتترجم إلى لغة الحاضر. ولعل هذا ماحدث بالذات، منذ عشرين عاما، مع إعادة اكتشاف البوذية في الغرب. غير أن هذا البحث عن المعنى ينتهي، عندما يدرج في منطق الدنيوة الديمقراطية، بحجب أكثر جذرية.

البوذية المُعاد إكتشافها : من نسيان المعنى إلى إنكاره

السنوات الستون : تعيد كاليفورنيا، التي تمردت على حضارة غربية تصفها بالإنهيار والقمع، إكتشاف الشرق. وكتب ألان واتس (Allan Watts) وديستز سوزوكي (Daisetz Susiki) حول البوذية الزن تنتشر في كل مكان بشكل مذهل. ولكن، ليس من هضاب التيبت، ولا من مياه نهر الغانج، يعود بوذا للظهور، وإنما من مياه المحيط الهادي. وكما هي العادة دوما، إقتفت أوروبا كلها أثر أمريكا. أما

أكبر نجوم موسيقى الروك، فقد أهدوا أنفسهم، وغدا السفر إلى كاتماندوامرا ضروريا لطقوس تمهيدية جديدة. وبعيدا عن أن تكون قد إنتهت، فإن الموضة لا تزال اليوم تعرف مزيدا من الإنتشار والإتساع، سيما وأن التمردات خفتت والطوباويات الإحتجاجية انطفأت. وقد لا ننتهي من فهرسة الكتب التي تقترح تمارين حياة، وتدعو إلى إكتشاف إكتشاف فضائل التطبيبات البسيطة السهلة... تفاهة وضيق تفكير؟ أم لاعقلانية خطيرة على مبادئ الديمقراطية ؟

إن تعاملا مبكرا مع نصوص اليونان القديمة أقنعني بأنه من العبث قراءة المؤلفات الكبرى بكيفية غير مباشرة، وبشكل ساذج توجيه أسئلة إليها هي أسئلتنا نحن، بينما يفصلنا عنها عمق التاريخ بصورة لارجعة فيها. فماذا يمكننا أن نفهم، من زاوية سان فرانسيسكو أو باريس، في الديانات الشرقية التي تكتشف عبر ترجمات تقريبية، دونما أدنى هم بالمسافات التاريخية والثقافية ؟ ورغم ذلك، فإنه إذا كانت الظاهرة قد بلغت عندنا كل هذا المدى، فمن الأكيد لأنها تتحدث إلينا بكيفية ما وتملأ بعض الفراغات إبتداء، بطبيعة الحال، من الفراغ الذي يتركه إختفاء مسألة المعنى. ومع ذلك، فهي تفعل ذلك بطريقة غريبة : بإسهامها، فيما يبدو لي، في القضاء على تلك المسألة.

وبالفعل، ماهي الرسالة / المضمون الأساسية التي يحتفظ بها جل الغربيين من البوذية؟ لقد صاغها أندري كونت - سبونفيل، الذي تعرف على نفسه فيها أحيانا في كتبه الأولى ، بعبارات دقيقة : إنه على عكس فكرة مسبقة، فليس الأمل أو الرجاء، وإنما اللا- أمل بالمعنى الدقيق هو الذي يشكل شرط سعادة حقيقية. ويكفي، للتيقين من ذلك، التفكير لحظة في مايلي : إن الأمل، بالتعريف، هو إنعدام السعادة، ولكن في الإنتظار، والحاجة، والرغبة العاجزة والغير مشبعة :

"أن نأمل هو أن نرغب دون تمتع، ولا معـرفة، ولاقدرة"[7]. دون تمتع، لأننا لانأمل أبدا إلا فيما لانملك ؛ ودون معرفة لأن الأمل يتضمن دوما كمـية معينة من الجهل فـيما يخص تحـقيق الأهداف المتـوخاة ؛ ودون قـدرة لأن لا أحد يمـكنه أن يأمل فـيمـا يكون تحـقـيقـه خـاضعـا كليـا لإرادته. فـالأمل لا يضـعنا داخل توتر سلـبي وحـسب، ولكن يجـعلنا نخطأ الحاضر أيضا : فـبإنشغالنا بمستقبل أفـضل، فإننا ننسى بأن الحياة الوحيدة الجـديرة بأن تعاش ؛ الوحيدة الموجـودة بكل بساطة، هي تلك التي تجـري أمـامنا هنا والآن. وكـما يقـول مـثل تيـبيـتي، فـإن اللحظة الراهنة والشخص الموجود أمامي هما اللذان يهـمان دائما أكثر من كل شيء آخر...

فلماذا ينبـغي، في مثل هذه الشـروط، "الدخول في الأمل" ؟ إنه قد يكون مـن الملائم، بالأولى، الهروب منه كـما من جهنـم إذا صدقنا هذه الحكمة الهندية للقـرن الخامس عشر : "إن اليائس سـعيد.... لأن الأمل هو أكبر الألام، واليأس هو أكـبر غبطة وسعادة"[8]. فالحكيم هو من عـرف كيف ينسلخ عن العالم ويـبلغ حالة "اللا- تعليق". وإذا بقي ثمة أمل مـا، فهو أملُ الوصول ذات يوم، بالـصبر والتمـرين، إلى غبطة اليأس.

وإذن، فـإن في التفكيـر في الموت والشـر يجب تعيين مـعنى هذه الحيـاة. لنستـمع إلى الدلايلاما يقـول : "إنه بتفكيـركم في الموت وفي لادوام الأشيـاء ستبـدأون في إعطاء معنى لحياتكم"[9]. لأن مـثل هذا التأمل وحـده هو الذي يمكنه، إذا تم بكيـفية جـيدة، أن يساعـدنا على التخلي نهـائيا عن كل "الإرتباطات والتـعلقات"[10] التي تجعلنا ضـعافا أمام الألم، سواء كانت هذه التعلقات مادية أو ذات صبغة عاطفية[11] : "إن من يمارس الدهارما (dharma) [أي تعـاليم بوذا] يفكر كل يوم في

الموت، وفي آلام البشر ـــ كما في عذابات الولادة، والشيخوخة والمرض والموت. إنه كما لو كان يموت ذهنيا كل يوم. وبسبب ألفته معه، فإنه سيكون على أتم الإستعداد عندما سينتهي به الأمر إلى لقاءه[12] . فعلاوة على الأثر السعيد الذي ينتجه هذا الإستعداد، فإن التمرينات والممارسات التي يتضمنها، وهي كثيرة وصعبة، ستقدم إمتياز تعيين غاية واضحة للوجود البشري كله : "إن إمتياز الوعي بالموت هو إعطاء معنى للحياة، وتذوق قربه يجعلنا نموت دون أسف"[13]. ويستمر الدلايلاما في الإلحاح : "إنه بالتفكير في الموت وبالوعي المتواصل به، تأخذ الحياة كامل معناها."[14].

وإذن، أين تكمن غاية وجود حقيقي وأصيل ؟ لعلها تكمن في التفكيك الجذري لأوهام الأنا : فهو "المتعلق" دائما ؛ وهو، الأناني دائما، الذي يقاوم ويتشبث بمختلف حيازاته بدل أن يذوب، كما بإستباق، في الروح الكوني والمجرد الذي عليه أن ينتمي إليه برصانة. لأن وهم التعلق، ذلك الذي يجعلنا "نرغب في جميل الأشخاص والأشياء أو في تجارب ممتعة"[15] ليس الا نتيجة للوهم الأول، الوهم الذي تتوقف عليه كل الأوهام الأخرى والذي هو وهم "الذات"[16]. ومن ثم، فـ "الواقية التي ستقضي على الأوهام هي الحكمة التي تحقق غياب الذات" [17].

إننا نقيس هنا مدى الهوة التي تفصل بين التناسخ البوذي والبعث المسيحي. وقد يكون من الخطأ تخيل أن الأول هو النظير "الشرقي" لخلود نفس شخصية. بل أنه الضد المقابل له تماما : أي ليس مكافأة إخلاص للإلهي، وإنما العقاب الذي يخص به المصير ذلك الذي لم يبلغ بعد اليقظة الحقيقية، والذي لم تستطع حياته ولم تكفه للتحرر من أوهام الأنا، والذي يجد نفسه بالتالي محكوما عليه بالعودة إلى هذا

البحر من الألم الذي هو الحياة الحبيسة في دورات الولادة والموت (سامسارا Samsara). إنها دورة إنقاذ، في النهاية، ليتمكن الأنا الشخصي، الذي كله سيء، من التوفر على فرصة أخرى للتلاشي أخيرا لفائدة الروح الذي هو لا شخصي كليا. فـ "الذات، بالنسبة للمفكرين الشرقيين، ليست هي ما يتعلق الأمر بإنقاذه، وإنما هي ما يجب الهروب منه"[18]. وعلى النقيض من فكرة أن الهوة بين الشرق والغرب قد تكون مستحيلة الردم، وأن الثقافتين لا يمكنهما أبدا أن تتفاعلا، فإننا نجد في تقليدنا الفلسفي معادلات عديدة لهذا الإمتداح لليأس[19]. عند الرواقيين، بالطبع ؛ ولكن أيضا في تعريف سبينوزا للحرية بأنها "تعقل للضرورة"، أو أيضا عند نيتشه عندما يدافع عن "براءة الصيرورة" لفائدة فضل الفنان الذي يخلق ويبتكر دون "وعي زائف" ولا "غل" ولا "سوء نية".

إن أخلاق اليأس عندهم جميلة ؛ وهي تقدم من دون شك عزاء ثمينا لأولئك الذين قد يحلمون، مرة واحدة ونهائية، بحسم الموقف مع قلق التناهي. فمن لا يحب العيش في النعمة والرعاية، ويستطيع، دون تحفظ ولا مهرب، أن يتذوق حياة كل لحظة، هذه الحياة في الحاضر التي تخاطر التساؤلات حول المستقبل أو التوق إلى الماضي بإفسادها على أولئك الذين يعيشون في إطار "المشروع" ؟ ومع ذلك، فإن الشك يتدخل. يقال في بعض الأحيان عن إله المسيحيين بأنه أروع من أن يكون حقيقيا، وأن هناك كثيرا من الأسباب لإختراعه حتى لا يكون، بالذات، مجرد إختراع. إنني أنزع، بالأحرى، إلى تفكيره على أساس هذه الحكمة التي تنسى الأنا كثيرا حتى تكون أمينة[20]. وها هو، بكل بساطة، لماذا.

إنني مـهمـا فعلت، فـإنني لا أجـد العالم تام الكمـال، ولا النظام الكوني تام التنـاغم إلى حـد أن ضرورة الإنخـراط فـيـه دون تردد، مع محبة الحـاضر دائما، تكون لها أية دلالة. قد يبدو الدلـيل مبتذلا، وهو كـذلك بدون شك ؛ غيـر أنه يبـدو لي غيـر قـابل لـلدحض : فكيف يوصى بالتصـالح مع ما هو موجود، وبالإنخراط الكـلي في المصير، إذا كان العالم يقدم لنا وجه أوسفيتس أو رواندا ؟ لماذا ولمن مثل هذا الأمر المطلق ؟

قـد يقال : بالنسـبة للراهب الـذي يعيش في هضـابه بين السمـاء والأرض. وقد توصف لنا، من دون شك، خـلوة ما. ولكن الراهب هو من يعيش مـنعزلا لوحده. فلا يتزوج، وليس له أسـرة ولا أصدقاء. وهو يجـهل، بخلاف المسيح نفسه، الحب الإنسـاني. إنه يريد أن يقـضي علـى أناه، فليكن. ولكننا نفـعل أسـوأ من ذلك، إنـنانريد، بتـصـمـيم، العكس. فهناك بعض طرق تنظيم الحميـة الغذائية تقترح علينا في ذات الحين أن نأكل وأن نهزل. وبنفس الكيفـية، نود أن نحب ولا نتألم، أن نأخذ أفضل ما يقـدمه لنا عالمنا الفرداني وأن نصححـه ببعض الجرعات من البوذية : إن هـذا غير ممكن ؛ وهل يمكن لـلبوذية، بالنسبـة لمن ليس راهبا، وبالتالي بالنسـبة لمن لا يأخذها مأخد الجـد، أن تكون أبدا أكثر من حمية روحية[21].

ولنسلم حتى بحياة الراهب. إنه يبـقى، مع ذلك، بكيفية ما، أنا. ولكن، كـيف يمكن للأنا أن يفكك أوهام الأنا ؟ فإذا "أراد" اليأس ألا يكون بطريقة مـا، لا يزال حاضرا في الأمل ؛ وإذا "استهـدف" التحرر من كل مشروع، أفلا يكون مع ذلـك لايزال مندرجا في مشروع ؟ إنه تناقض صـارخ : فـالوثوقي فكر جـيـدا، ولـكنه نسي أن يفـكر فكره الخاص. إن "الحكيم" يوجـد بدون إنقطاع خارج ذاته، وبدون إنقطاع

يوزع عبارات "يجب"، إنه يعيد السقـوط في نقد الحاضر، ويريد تغيير العالم، على الأقل بدعوة مريديه إلى التزهد.... وحسب مفارقة يمكننا أن نرى فيها أكبر عمق للبوذية أو نقطة ضعفها، فإنها تعين لحياتنا معنى التوصل إلى رؤية للعالم تختفي فيها مسألة المعنى كليا .

البنية الشخصية للمعنى

إن المسـألة تستـحق التفكـير. وبالفعل، مـاذا تعني كلمة مـعنى ؟ لننطلق من تجـربة نشترك فـيها جـميـعا : تلك التي تتعلق بـالبحث عن دلالة كلمة نجـهلها، كلمة تـنتمي مثـلا إلى لغة أجنبيـة. فالصيـغة التي تقفز إلى الذهن فورا هي : "ماذا تريد (هذه الكلمة) أن تقول ؟" صيغة غريبـة سيما وأننا لا نرى قـبليا ماذا تريد "الإرادة" أن تفـعل هنا. فلماذا لا نكتـفي، في النهـاية، بالتـسـاؤل : "مـاذا تقـول هذه الكلمـة؟". ألا يكفي السـؤال للحـصـول على المعـلومـة المطلوبة ؟ لماذا "الإرادة"، أي "نية ذات"، وإذن الحـضور الضـمني لـ "شـخص"، لـ "أنا"، لماذا تكون كل هذه الأشـياء مـرتبطة جـوهريا بالفكرة ذاتهـا لمعنى إلى حـد أننا لا نستطيع أن نقتصدها في سؤال بمثل هذا الابتذال ؟

إن الجواب يـفرض ذاته بذاته. وبالفـعل، فلكي يكون لكلمـة ما معنـى محددا، فـإنه ينبغي لهـا أن تشيـر إلي خارجـية مـزدوجة، أو إذا أردنا، إلى تعال مزدوج، : من جهة تـعالي مدلول ما (أو مرجع) ؛ ومن جـهة أخـرى تعالي نيـة ذات مـعينة، مـفتـرضـة بالضرورة في العـمق. ولنمثل لذلك : إنه إذا كانت للوحة الإشارة "معنى"، فليس لأنها تشير إلى اتجاه بعينه وحسب (وهو ما تفعله النجوم مثلا، الجميلة بدون شك ولكن الخالية من كـل معنى)، وإنما لأنها قد ابتكرها بشكل "مـقصود" شـخص مـا (ولو كـان مـجـهـولا كـإدارة مـثـلا) يريد التـواصل مـعنا وإعطاءنا معلومات معينة.

يمكننا أن نطرح البديهية التالية : إن لا معنى أو لا يدل على أي معنى كل ما ليس ناتجا عن إرادة، ولو كانت لا شعورية كما في فلتة اللسان، كل ما ليس بكيفية ما تجليا لذاتية ما : وهكذا، فلا أحد سيطلب مثلا "معنى" شجرة أو طاولة أو كلب. ولكن بالمقابل، يمكننا أن نبحث عن معنى (ما "تريد" أن تقول) كلمة أو ملاحظة أو موقف أو تعبير على الوجه أو عمل فني، أو كل إشارة أخرى بصفة عامة نفترض، عن صواب أو خطإ، أنها تعبير عن إرادةما، أو علامة على شخصية معينة. وها هو لماذا طلب معنى نجم أو شجرة أو حيوان لا يعدو أن يكون ضربا من الشعوذة. إنه، كما كان يفعل باركلي، هو إعتبار أن الطبيعة هي لغة إرادة مختفية هي إرادة الله. وها هو لماذا أيضا طرح مسألة معنى الشر لا تكون ممكنة إلا داخل منظور يتم فيه التسليم بواقع ذات حرة وإرادة مسؤولة هي مصدر ذلك المعنى.

وهكذا يتضح بأن الإنسية وحدها هي القادرة على الإنتصار لصالح مسألة المعنى حيثما تدعونا كل أشكال اللاإنسية إلى محوه لفائدة الإستسلام للكينونة أو للحياة. لأن المعنى لا يوجد إلا في علاقة شخصه بشخص، إلا في رباط يوحد بين إرادتين، سواء تم تفكيرهما أم لا كإرادتين إنسانيتين خالصتين. أما الكوسمولوجيات التي تدعونا إلى تسامي الانا، إلى الإرتفاع فوق أوهام الذاتية بغاية فصلنا عن أنفسنا وتهييئنا للموت، فإنها تعين للحياة البشرية معنى واحدا فريدا وهو أن نعمل بالكيفية التي تجعلنا نتخلص نهائيا من أشكالية المعنى.

وبذلك، فهي تريح وتتوافق جيدا مع المادية المعاصرة لأنها تغيب المفارقة الأساسية لوضعنا : أنه لا يمكننا، بوصفنا إنسانويين، ان نقتصد أبدا مسألة المعنى، حتى ولو كان عالم الشغل والإستهلاك الذي يحيط بنا يدفعنا إلى ذلك من كل جهة. فنحن لا نكف عن إرادة تفكيك

دلالة ما يحدث لنا ؛ وعندما يضرب الشر ويباغتنا الموت في عبثيته، فإننا لا نستطيع صدّ السؤال : "لماذا؟". غير أننا إنسانويين خائبي الظن، كعلمانيين بالذات، لا يمكننا أن نجيب عنه لأننا لم نعد نتوفر على هذه الذات المطلقة، الإلهية، التي كانت سابقا تأتي لتضع حدا نهائيا للسلسلة اللامتناهية من التساؤلات والدلالات الجزئية. إن هذا التناقض هو الذي يشكل، في العمق، فضاء مسألة المعنى في المجتمعات الديمقراطية. وهو الذي تود هذه الأشكال الجديدة من الروحية أن تلغيه اليوم بإقناعنا أنه يكفي أن نحب المصير حتى ولو لم يكن فيه أي شيء يستحق المحبة. كما لو كان ينبغي أن يختقي نهائيا، بعد "موت الله"، حتى كل حدس بالتعالي. ورغم ذلك، فإنه قد يتحتم علينا، بدل الهروب من هذا التناقض، أن نعمقه ونفكره. وقد يمكن ألا يكون كل تعال قد إختفى كليا لفائدة النظام الكوني أو الفرد الملك، وإنما أن يكون قد تغير ليتلائم مع الحدود التي تفرضها عليه الإنسية الحديثة.

نهاية اللاهوتي ـ الأخلاقي

منذ نيتشه، بل مع حدث "الأنوار" نفسها ونقدها للوهم والخرافة، إعتبرت العديد من التحليلات أن نشأة العالم الديمقراطي كانت نتيجة قطيعة أساسية مع الدين. "موت الله"، "خيبة الأمل في العالم" (فيبر، غوشي)، نهاية "اللاهوتي ـ السياسي" (كارل شميت)، "دنيوة"، "علمنة" : إن هذه العبارات ، المراقبة والمتنازع فيها كثيرا أو قليلا، ترمز اليوم إلى تأويلات عديدة[22] لنفس الواقع : حدث عالم علماني لم يعد فيه الإيمان بوجود الله يبنين فضاءنا السياسي. ليس لأن هذا الإيمان، كما يؤكد غوشي (Gauchet)، قد إختفى كليا. وإنما لأنه قد صار، بالنسبة للأغلبنا، شأنا شخصيا ينتمي إلى الحياة الخاصة ـ فيما فرض على المجال العمومي أن يتخذ بهذا الصدد موقفا محايدا.

فبالنسبة لمعظمنا إذن، فقد القانون الأخلاقي، بعد القانون الشرعي، طابعه المقدس، أو على الأقل رباطه مع مصادر دينية منزلة. وكباقي مكونات الثقافة الحديثة الذي ينتمي إليها، فإنه غدا يتعين على "الصعيد البشري". إن نهاية اللاهوتي ـ الأخلاقي ـ هذه النهاية التي لم يكف يوحنا ـ بولس الثاني عن إدانتها ـ تدخلنا هكذا في دائرة من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، الهروب منها ؛ فالمسائل الوجودية التي كانت الأجوبة عنها بديهية أكثر أو أقل في عالم تقليدي، تبرز اليوم بحدة لاسابق لها في مجتمعات ديمقراطية تطرح فيها في الدوامة اللامتناهية للإستقلال. فالزواج، وتربية الأطفال، والوفاء، والعلاقة بالمال والجسد، والتساؤلات التي يثيرها تطور العلوم والتقنيات، كل هذا لم تعد تحكمه قواعد، واضحة صريحة. والحقيقة أنه كلما طرحت هذه المسائل، صعب علينا الجواب عليها بكيفية جماعية لأننا لانتوفر قبليا على أي مقياس مسبق الوجود ؛ ومن جراء ذلك، فإنه كلما تلاشت هذه المقاييس في ذات الحين الذي يتلاشي فيه عالم التقليد واللاهوت الأخلاقي، كانت عديدة هي جوانب الحياة التي تدخل في حقل التساؤل الفردي.

تلك هي إذن الأخلاقية المؤسسة على الإنسان. فهل يعني حدث الإنسية الحديثة أننا قد حسمنا الأمر مع كل روحية ؟ إن الجواب المحتوم، بالنسبة لجلنا، كنا ملحدين أم لا أدريين، هو نعم. لقد فرضت الفكرة نفسها أن الأخلاقيات العلمانية الكبرى، التي نشأت في القرن الثامن عشر، والتي تحين وتطبق على المسائل التي هي مساءلنا اليوم، "تكفي". فالجمهوروية الكانطية، مثلا، قد إمتدت بهم تحسين "أخلاق المناقشة" (هابرماس)، بادماج "مبدإ المسؤولية" (جوناس، ابيل) ؛ والنفعية الإنجليزية تستدعي، لإنجاز "حساب المتع والأحزان"، نماذج

رياضية. ولكن في العمق، لازالت هذه الرؤى الأخلاقية الكبرى للعالم تحدد أنظمتنا القانونية. فعندما نفكر في القدماء، أو حتى في مؤمني اليوم، فإننا ننزع تلقائيا إلى تعيين قيمهم بين "البقايا" المحتومة للتقاليد الماضية ؛ ونقول لأنفسنا على وجه التقريب : "كان لهم الدين (أوالكوسمولوجيا)، ولنا الأخلاق". وهذا، بالفعل، يكفينا لمعرفة كيف نتصرف في شؤون الحياة اليومية. فلا حاجة بنا إطلاقا للدين لنكون نزهاء ومستقيمين، ولا حاجة بنا إطلاقا كذلك للأيمان بوجود الله للقيام "بالواجب". بل أكثر من ذلك : إن المعركة من أجل العلمانية لا تزال تشكل بحق أولوية أساسية. وفي حالة الإسلام، فإنها تمر كليا من نقد لا هوت يبدو عاجزا عن تفكير إنفصاله الخاص عن السياسة. وإذن، فإن وترنا الجمهوري، حتى لا نقول اللاكهنوتي، لا يزال يجد ما به يواصل حركته حتى نكون منتبهين إلى فوائد "خروج من الدين". وقد يكفي إسم سلمان رشدي وحده لتذكيرنا بذلك.

هذه قضية مفروغ منها. ولكنها ليست هنا موضوع تساؤل. أما ماهو بالمقابل كذلك، أي موضوع تساؤل، فهو العزم الذي قد يكون للأخلاقيات اللائكية التي أتت إلى النضج للتخلص من إشكالية التعالي. فعلي مستويين حاسمين على الأقل، فإنها تبدولي عاجزة عن تجاوز هذه الإشكالية كليا.

إنه من الواضح، أولا، أن مستلزم "هم الآخر"، بل حتى عند الإقتضاء، "التضحية بالذات"، لم يختف كلية من الأخلاقيات اللائكية الكبرى. فأن تأمر هذه الأخلاقيات بمحاربة الأنانية بإسم فعل منزه عن كل غرض أو أن تفضل سعادة الأكثرية على سعادة فرد واحد، فإن أخلاقنا الحديثة تبرز مثُلا عليا تريد أن تكون، بكيفية ما، "متعالية على الحياة". ولعل هذا بالذات، كما كان يغضب ذلك

نيتشه، هو المقياس الأكيد لتفكير لا يزال "دينيا". لنفرض أن بعض القيم تتعالى على الحياة نفسها، إن معنى هذا تجديد البنية الأساسية بدون شك لكل لاهوت، حتى ولو على صعيد الإلحاد : بنية الدنيا والآخرة. والحال أن الأخلاقيات الأنسانوية لا تهتم أبدا بهذه الثنائية. فهل من الأفضل أن يكون المرء "أحمرا بدل أن يكون ميتا"، أن يكون متعاونا بدل أن يكون سجين معتقل، مسالما ينتمي إلى ميونخ على أن يكون مقتنعا بحرب عادلة ؟ إن هذه الأسئلة، وبعض الأسئلة الأخرى التي من نفس النوع، لا تكف عن ملاحقة الضمير الحديث. وأن ينتصر الجبن والنذالة غالبا في سلوكاتنا السياسية أو الشخصية لايغير من الأمر في شيء. إن هذه التساؤلات تواصل، بالنسبة لنا ودون أن نكون في حاجة إلى التفكير في ذلك، رسم الحد بين الخير والشر. وإذا استدعي التزامنا بكيفية ملموسة أكثر، وأقل صورية، لأن حياة أقاربنا قد تكون في خطر، فإننا ندرك كم أن فكرة مخاطرة الموت هي أبعد من أن تكون قد إختفت من حقل إنشغالاتنا الاخلاقية ـ في حين أنه كان ينبغي بكل صرامة أن تكون قد إختفت لو كانت الإنسية، كما أرادها نيتشه، قد دفعت بنتائج تفكيك عميق للدين إلى حدها الأقصى. لو كانت قد إمتزجت بامتداح للقوى الحيوية وبانثروبولوجيا فردانية لـ "هم الذات" وحده.

إلى هذا الإصرار الغريب للتعالي، لعالم آخر يبدو متعذرا على الوجود، ينضاف الحدس بأن الأخلاق في الحقيقة، حتى الكاملة منها، لا "تكفي". فإذا كان الأمر يتعلق قبل كل شيء بـ "التصرف جيدا"، بإختيار قواعد للسلوك "جيدة" وتطبيقها بدقة على الحالات الخاصة... وبإحترامها، فلا شيء يمنع من تخيل برامج حاسوبية كانطية أو نفعية تمكن من توجيهنا دون خطإ إلى ماهي، في كل حالة، القرارات التي

تفرض نفسها. وليس من المصادفة في شيء إذا كانت نظريات العدل الحديثة تجند اليوم أكثر فأكثر تفكيرا منطقيا — رياضيا حول "الإختيارات العقلانية"[23]. وبكيفية منطقية، فعلا، فكل فرد يقبل بالمبادئ الكونية للأخلاقيات الحديثة يعرف جيدا بأن القرارات لا تفرض عليه بعدد لا نهائي وأنها ليست كذلك إعتباطية تماما. كلا. فمن المستحيل، مثلا، أن يكون المرء مناصرا لحقوق الإنسان وعنصريا في نفس الوقت. كما أنه من المستحيل القبول، في هذا المنظور، بفرق في الوضع بين الرجال والنساء، أو إعتبار أن المصلحة الشخصية تفضل قبليا على مصلحة الآخرين...الخ.

إنه قد يمكننا، إذن، تصور كائن آلي أخلاقي قد يتصرف، فرضا، كما ينبغي[24]. ولكن، من الواضح، مع ذلك، أن ليس مع مثل هذا الكائن قد نختار عيش حياتنا. وذلك (من بين أسباب أخرى) لسبب بديهي : أن إحترام القواعد، مهما كان ممتازا، لا يملك "بما هو كذلك أي طابع إنساني، وإذن أي معنى"، إذا سلمنا بأن "إرادة القول" (كما يفهم من عبارة" ماذا يريد هذا الشيء أو هذه الكلمة أن يقول") هي شيء خاص بذات معينة. إن الأخلاق مفيدة، بل حتي ضرورية، ولكنها تظل على مستوى النظام السلبي للمحظور. وإذا كانت الأخلاقيات اللائكية، حتى الأكمل منها والأتقن، ينبغي أن تشكل الأفق النهائي لوجودنا، فإنه قد ينقصنا مع ذلك شيء، الشيء الأساسي تحديدا. وبطبيعة الحال، فإن هذا الشيء هو الذي تكشف عنه بكيفية أفضل[25] تجربة هذه القيم التي يقول عنها دعاة الحياة المشتركة بأنها "شهوانية" أو "أساسية". ابتداء بأسماها : الحب (حب الأفراد كما حب تجمعات الإنتماء).

إن إحترام الأشكال والإجراءات الديمقراطية يؤسس دولة الحق والقانون. ومن دون شك، فإنه يشكل، على المستوى الأخلاقي

والسياسي، القيمة الأسمى والحاجز الضروري الذي لابد منه. إلا أنه إذا كان ينبغي لنا أن نقف عند هذا الحد، أي أن نبقى على مستوى أخلاق القانون — وكل أخلاق حديثة إنما تختزل إليه —، فإن السياسة ذاتها قد لا تستحق تعب ساعة. ولعل هذا بكل تأكيد ما أراد أن يقوله البير كامي عندما صرح بأنه يفضل أمه على العدل. وهو نفس ما يتحدث عنه أندري كومت — سبونفيل في كتابه "المطول الصغير في الفضائل الكبرى" مستأنفا التقليد الطويل المعروف : فلو كنا نملك الحب، لما كنا في حاجة إلى الأخلاق ! وشريطة أن يكون صادقا حقيقيا، بالطبع، وهذا بحاجة إلى تفكير، فإنه قد يصير غير مجد كل أمر قطعي، وكل شكل من أشكال الحث على إحترام الآخر، وكل محظور يثقل على الأنانية، وكل أمر بنسيان الذات. فلا فائدة، بصفة عامة، أن يقال لأم بأن عليها أن تطعم طفلها...

والحال، مرة أخرى، أن الأمر إنما يتعلق هنا بالتعالي. ليس تعالي الإله الذي يفرض نفسه علينا من الخارج. ولا حتى تعالي القيم الصورية التي تظهر لنا، بكيفية ملغزة، بأنها تتجاوز المحايثة الأنانية للذات، وإنما التعالي الذي يتعين فيمافوق الخير والشر. لأنه من نظام المعنى وليس من نظام الإحترام وحده للقانون.

وإذن، فإنه ينبغي تجاوز سوء الفهم الذي بحسبه قد تكمن الحداثة، المختزلة إلى "ميتافيزيقا الذاتية"، في المعادلة : القوة الكلية للأنا = الفردانية النرجسية = نهاية الروحية والتعالي لصالح الإنخراط الكلي في عالم التقنية، المادي والمركزي البشري.

إنه قد يمكن، على العكس تماما من هذه المبتذلات العادية للإيديولوجيات الضد — حداثية، للإنسية، بعيدا عن أن تقضي على الروحية ولو لفائدة الأخلاقية، أن تمنحنا منفذا، للمرة الأولى في

التاريخ، إلى روحية حقيقية متحررة من البهارج اللاهوتية ومتجذرة في الإنسان وليس في تمثل وثوقي عن الألوهية. إن ماهو غير مسبوق تحديدا في الإنسية ليس هو القيم التي تنشرها : فلاحاجة بنا إطلاقا لانتظار كانط وبينطام لنتعلم أنه لا ينبغي أن نكذب أو نغتصب أو نخون أو أن نسعى بشكل ممنهج لإلحاق الضرر بالناس. فالقيم الأساسية للمحدثين ليس لها، مهما قيل عنها هنا وهناك، أي شيء يجعلها أصيلة... أو حديثة. ولكن، ماهو جديد، بالمقابل، هو أنها تفكر إنطلاقا من الإنسان ولا تستنبط من وحي يسبقه ويشمله. إن ما هو جديد، من دون شك، هو أن التعالي المتعذر تحديده الذي تشهد عليه تلك القيم ينكشف، هو أيضا، في فؤاد الكائن البشري ويستطيع التوافق مع مبدإ المبادئ المشكلة للإنسية الحديثة :مبدأ رفض حجج السلطة والنفوذ.

رفض حجج السلطة أو لفظ التعالي ؟

إن فكرة أنه قد ينبغي لهم أن يقبلوا رأيا ما لأنه قد يكون رأي السلطات، أيا كانت هذه السلطات، يشمئز لها المحدثون إلى حد أنها تأتي إلى تعريفهم من حيث أنهم كذلك. أكيد أنه يحدث لنا أحيانا أن نضع ثقتنا في شخص أو مؤسسة، ولكن هذه الأشارة ذاتها كفت عن حمل معناها التقليدي : فإذا قبلت إتباع حكم الآخر، فلأنني مبدئيا قد كونت لنفسي أسبابا "جيدة" لفعل ذلك، وليس لأن هذه السلطة قد تفرض نفسها علي من الخارج دونما إعتراف مسبق صادر عن قناعتي الصميمية، وإذا أمكن، المفكرة.

قد يعترض على ذلك بأن الواقع أبعد من أن يتوافق مع هذا المبدإ، وأن الأفراد لا زالوا يتبعون الموضات أو "الزعماء"، وقد يكون ذلك

صحيحا. ولكن يبقى أن على هذا التصور الجديد لمشروعية قد تتجذر في وعي كل واحد، وليس في التقليد الموروث أو الإنبهار، يزعم العالم الديمقراطي القيام إن على الصعيد السياسي أو الثقافي والعلمي. ولعل بإسم هذه المشروعية بالذات لا يكف الأرتهان إلى "الفهارير" (من فوهرير Führer) يطارد من لدن أولئك الذين يستندون إلى مثلها العليا.

إن هذه الحركة الإفتتاحية خلدتها "التأملات الميتافيزيقية" لديكارت في الفلسفة قبل أن تتكرر في الواقع، قرنا ونصف من الزمان بعد ذلك، بحدث الثورة الفرنسية : فإذا كان يجب الغاء الماضي وإلى الشك الصارم إخضاع الأراء والمعتقدات والمسبقات التي لا تكون قد مرت من غربال الفحص النقدي الدقيق، فلأنه من الملائم ألا نسلم إلا بما يمكننا أن نتقين منه بأنفسنا. من هنا أيضا الطبيعة الجديدة، المؤسسة في الوعي الفردي وليس في التقليد، لليقين الوحيد الذي يفرض نفسه علينا قبل كل يقين آخر : يقين الذات في علاقتها بنفسها. فمن الممكن أن تكون كل آرائي خاطئة، ومن الممكن أيضا أن يتسلى إلَه مخادع أو شيطان ماكر بخداعي حول كل شيء. ولكن هناك على الأقل شيء يقيني تماما : أنه يجب أن أوجد لكي يستطيع خداعي. وهكذا، فإن نموذج كل حقيقة إنما يتعين في اليقين المطلق لحضور الذات نفسها إلى الذات.

فالمؤمنون ينزعون أحيانا إلى وصف العالم الحديث كعالم تكون فيه التجربة المعاشة قد أقصيت أو أفقدت قيمتها لصالح هذا العقل البارد الذي ينتصر في المجالات المادية للعلم والإنتاج التجاري. ومع ذلك، فالمبدأ العقلاني لرفض حجة السلطة لا ينفصل عن تقديس التجربة المعاشة : فبالذات لأن الدين يزعم فرض نفسه علي في شكل سلطة خارجية، كنص "منزل" أو موظف كهنوتي، أي على نمط يبدو

أنه يتعارض مع تجربة وعيي الذاتي الصميمي، لذلك يجب أن يخضع للنقد. ولعل هذا، كما هو معروف، المصير الذي خصه به جل فلاسفة القرن الثامن عشر، مخلصين في ذلك لحرية الفكر الديكارتية.

وإذن، فإنه من السطحي تماما معارضة التجربة المعاشة "الحسية والغنية" بالتجريب العلمي أو الإستدلال المنطقي "الفكريين الجافين". ففي المنظور الحديث لرفض حجج السلطة، تخضع كل الميادين التي يتكون فيها أي إعتقاد أو إيمان إلى مبدإ الحضور للذات، سواء أكانت روحية أو أخلاقية أو جمالية، أو بطبيعة الحال، علمية : فهل رأيت جيدا ما إعتقدت أنني رأيته، ألا أكون قد أخطأت، ألم تخدعني حواسي أو شيء وهمي يكون قد أفلت مني ؟ وفي هذه الحالة، فإن التجربة التي كنت أعتقد أنني قد عشتها قد لا تكون واقعيا هي "تجربتي" لأنني قد أكون، بدون وعي مني، بجانب ذاتي، خارج ذاتي، أو على هامش ذاتي. وهل عملت جيدا على ترتيب الأسباب التي تقودني إلى قبول هذه النتيجة أو تلك ؟ لأنه لو كانت هناك مصادرة على المطلوب أو خطأ منطقي ما، فقد يكون هناك ما يشبه القفزة، ما يشبه خارجية بيني وبين نتيجتي التي قد لا تظل، حالئذ، هي "نتيجتي". وهل قدت التجريب الذي كنت أقوم به، و"عزلت المتغيرات" جيدا، وصُغت فرضياتي بدقة، وإلا فإن النتائج ستفلت مني مجددا وسأصل هكذا إلى قمم ضباب الخطإ بدل سماء الحقيقة العلمية ؟ ذلك هو النوع من التساؤل الذي لا يكف به عمل هذا العقل الذي يقال عنه إنه بارد ومجرد، عن أن يحال على ذاتية ملموسة ومتحمسة.

كبرياء "الأنا" الحديث، الذي يريد أن يدخل كل شيء فيه، أن يلغي كل تبعية إزاء خارج يتوقف عليه مع ذلك، بداهة، من كل

جـــانب ؟ ألـم يولد عـلى الأرض بـدل أن يولد مـن ذاته ؟ ألا يـكون مغمورا منذ طفولته في لغة وثقافة ووسط اجتماعي وعائلي ينتمي إليها أكثر مما تنتمي إليه ؟ وهذا التناهي الإبتدائي، ألا يوجد حتى في مصيره المحتوم كأنافان لا يتحكم لا في ساعة ولا في مكان موته ؟ إن في هذه الأسئلة، التي تعارض حـولهـا الرومانسيـون ومناصري الأنوار، يثـوى لبس كـبيـر : فليس هناك تناقـضا بين مطـلب الإستـقلال الذي يحـرك المحـدثين وإستـمرار بعض أشكال التـبعـية، بل التـبعـية الجـذرية. وعلى العكس من ذلك تمامـا، فإن المبـدأ الحديث يتضـمن إنبثـاق صور غـير مسبوقة من التبعـية. إلا أنها تبـعية أعـيد تشكيلهـا لأنه كان يجب أن تمفصل على المتطلبات الجديدة للفرد.

إنه لا ينبغي أن نـخلط بين المثل الأعلى للإستـقلال وبين التأكـيد الميتافـيزيقي التافة عـلى الإدعاء بالكفاية الذاتية للأنا المطلق. فـقد نضل الطريق ببـسـاطة. فـالحـضـور للذات والتـحكم في الذات، المفـهـومين كمبادئ ضد سلطوية، لا يعنيـان بأن كل رابطة إزاء خارجية ما تكون ملغاة أو مـعترض عليـها. فالشك الديكارتي نفـسه، الذي ينصب على المسبـقـات الموروثـة، لا يقـضي بأن كل تقليـد يـجب، من حـيث هو تقليد، أن يرفض. وإنما يفرض بالأولى أن يصير التقليد "بكيفية ما ملكا لي"، وأن لهذا الغـرض يجب أن أخضـعه للفحص النقـدي. وبكيفـية تقريبية، يمكن القول بأن التـعالي يمر هكذا من نظام "الماقبل" وعيي إلى نظام : "المابعد". تبـعية جذرية وتعـال مطلق ربما، ولكن أولا وقبل كل شيء تبعية وتعـال متجذرين في يقيني وتجربتي الواقعـيين، في إستقلال الذات والمحايثة للذات.

ولنمض إلى أبعد من ذلك : فالمبدأ الحديث لرفض حجج السلطة يلغي قليلا التبعية أزاء كل غيرية إلى حد أنه يؤكدها أكثر من كل مبدإ

آخر. ولذلك، فمسألة وضع المعنى، مسألة الروحية في عالم علماني، إنما تطرح هنا: أي كيف يجب، بلغة الفينومينولوجيا، تفكير "التعالي في المحايثة للذات" ؟

التعالي في المحايثة

في كتابه "فكرة الفينومينولوجيا"، كان هوسرل يعين لـ "العلم الصارم" الذي كان ينوي تأسيسه، مهمة رفع تناقض كلاسيكي منذ ديكارت في الفلسفة الحديثة : فمن جهة، ومن وجهة نظر الذات التي لا يمكنها أن تعتبر على أنها يقينيات بكيفية مطلقة إلا المعطيات المباشرة لشعورها، فإن العلاقة بالعالم ليست بديهية. إننا نعرف حجة الحلم القديمة التي تجعلنا نعتقد بوجود موضوعات لاواقع لها إلا واقع شعورنا. وإذن، فكل "تعال" هو تعال إشكالي[26]. من هنا إغراء المثالية التي تنكر وجود العالم المادي وتختزل الكينونة إلى التمثل. ومع ذلك، فإنني لا أستطيع صرف النظر عن كون أن محتويات شعوري تنصب، من عمق داخلي، على موضوعات تبدو خارجة عني[27]. وعندما أفتح عيناي على العالم، فإنه يظهر لي بكيفية أكيدة على أنه غير مخلوق من لدن شعوري الخاص. وإذن، فإني أتوفر في أناياي (المحايثة) على الشعور القاسر بـ "الخارج عن أناياي" (التعالي).

ومن أول نظرة، فإن المشكل يبدو سكولائيا (مدرسيا) بعض الشيء. بيد أنه أمام هذه المسألة "التقنية" ظاهريا، تطور الفينومينولوجيا أطروحة يتجاوز مداها إلى أبعد حد الإطار الضيق لفلسفة أستاذ. فهي تزعم بيان أن محتويات شعوري، في مفارقة تشكل كل موضوعها، "تحتوي على أكثر مما تحتويه فعلا"، وأن هناك في الحقيقة جزءا من اللامرئي في كل ماهو مرئي، وغيابات في قلب كل حضور. ودون

اللجوء إلى استدلال فكري عميق، فأنا لا أكف عن "إدراك بعض البنيات التي قد لا تكون مع ذلك، بالمعنى الدقيق، معطاة فعليا" في شعوري لو كان هذا الشعور محض مرآة موضوعية، جهازا بسيطا للتسجيل (كآلة للتصوير مثلا). وللتذكير بمثال شهير : فأنا عندما أقول بأنني "أرى" مكعبا، فإنني لا أدرك في الحقيقة أبدا إلا ثلاث جهات منه. فما هو، بحصر المعنى، "محايث فعلا" فيَّ هي الجهات الثلاثة، وليس المكعب من حيث هو كذلك، الذي لا يمكن أن ترى جهاته الستة «بنظرة واحدة، والتي تتعالى دائما على ماهو معطى واقعيا في تمثلي الذاتي. ومع ذلك، فإن هذا التعالي هو أيضا، بمعنى آخر، "في" : فأنا لست في حاجة إلى أي برهنة لـ "معرفة" أنني أمام مكعب. لذلك لن يقول أي أحد : "إنني أرى هنا ثلاث مربعات، وإنني أستنتج من ذلك بأنني أتعامل مع مكعب". وإذن، فليس من الخطإ في شيء التأكيد على أن إدراكي يحتوي على "أكثر مما يحتويه"[28]. مثال آخر : عندما أسمع جملة موسيقية، فإنها لا تختزل إلى سلسلة من النوتات المعزولة التي لا تجمع بينها أية رابطة (المحايثة الفعلية). بل إنها تشكل، على عكس ذلك، وبكيفية مباشرة، ودون أية عملية عقلية، بنية معينة تتعالى على المحايثة الفعلية، دون أن تفرض لذلك نفسها علي من الخارج على نمط حجة سلطوية.

إن هذا "التعالي المحايث" يحوي، بإمتياز، الدلالة النهائية للتجارب المعاشة : فالجملة الموسيقية قد لا يكون لها أي معنى لو كنت أدرك فيها فقط (وهذا ما قد ينبغي لي أن أفعله لو كنت محض آلة للتسجيل) تتابعا لنوتات معزولة عن بعضها البعض كذرات. وهكذا، فإنه يجب أن يكون من الممكن تفكير ووصف التعالي دون مغادرة دائرة المحايثة. ومن دون أن تكون برهانية، ولا أن تملك دقة العلوم الفيزيو - رياضية، فإن الفينومينولوجيا لن تكون أقل من دراسة

"صارمة" في وصف الإكراهات الموضوعية التي تفرض علينا. إننا نحدس بأن مثل هذا النهج سيكون في منتهى التعقيد، ولكن أيضا في منتهى التنوع لأن "الإفراط" المميز لأشكال التعالي القائمة "فينا" يمكنه أن ينتمي إلى كل ميادين الفكر، من الجمالية إلى العلم مرورا بالأخلاق أو الدين.

ودون الدخول أكثر في ما يميز هذا العمل، فإننا نفهم مباشرة كيف يمكنه أن يجيب على متطلبات فكر حديث للتعالي : فالتعالي يعطى، خارج كل حجة للسلطة، في المحايثة ذات المعيش الذاتي و"انطلاقا منه" كـ "اسفل له". وليس كشيء يفرض عليه ويأتيه من الأعلى. وهو أيضا الإيحاء بأن الوحي، إذا كان هناك وحي[29]، يجب أن يعاد تأويله في منظور علاقة، غير تقليدية، بالفرد. وعن الله، فلن يقول لنا الفينومينولوجي بأنه يحتم علينا، بإسم تقليد مفروض، إتباع هذا القانون أو ذاك، تحقيق هذه الغاية أو تلك، وإنما أنه "يخطر ببالنا" من خلال وجه الإنسان الآخر[30]. وحسب الحدس العميق لروسو وفيخته، فإن الوجه البشري يتقدم إلي مباشرة، قبل أي تفكير وخارج كل برهنة، كحامل لمعنى يتجاوزني ويناديني[31]. ولعل من هذا النداء، الذي يحكم جوابا، ومسؤولية، تنبثق الأخلاقية. وهكذا، فإن فينومينولوجيا للتعالي يمكنها، على هذا النحو، أن ترسم فضاء "روحية علمانية" : فإنطلاقا من الإنساني بما هو كذلك ومن داخله تنكشف فكرة معينة عن المقدس.

إنه تجب محاولة الإحاطة بالواقع الملموس لأشكال "التبعية" أو التعالي التي لا يمنعنا المبدأ الحديث لرفض حجج السلطة من الإعتراف بها، وإنما يدعونا، بالعكس، إلى تفكيرها بلغة جديدة.

ثقل الماضي، ونشأة الوعي التاريخي وإكتشاف اللاشعور

لا يكف علم الإجتماع، والتحليل النفسي، والتاريخ عن العودة إلى ما يشكل الموضوع الحقيقي، في الواقع، لهذه العلوم : أننا كلنا، بأي كيفية تصورنا الأمر، "وارثون". وأولئك الذين يستسلمون للأوهام الفردانية لـ"الصفحة البيضاء"، منذ الديكارتيين المتطرفين إلى الثوريين الفرنسيين الذين كانوا يدعون إعادة بناء العالم السياسي انطلاقا من العام I، إنما يؤدون ثمنا باهضا عن عودة هذا المكبوت. غير أنه قد يكون من الخطإ التفكير، كما يفعل التقليديون، بأن الأوهام الميتافيزيقية لذات ذاتية — التأسيس تكون متوافقة مع المبدإ الحديث. بل أنها تقوم على النقيض منه : وبالفعل، فالحداثة لا تتعلق بإنكار ثقل التاريخية، وإنما بتفكير هذه التاريخية على نمط جديد، لم يعد هو نمط التقليد المفروض، وإنما نمط عقل يقود من ذاته إلى طرح أن هناك بالضرورة، خارجه، اللاعقلاني.

لنتوقف لحظة عند هذه المعاينة : إن مبدأ العقل يؤكد بجذرية أكثر تبعية البشر إزاء ما يسبقهم ويحيط بهم ويتبعهم. "لاشيء بدون سبب". يمكن لهذه الصيغة أن تفهم ولكن خطئا : فكل شيء عقلاني، وعندئذ فالذات التي تمارس النشاط العلمي يمكنها أن تتحكم في العالم، وأن تتملكه ذهنيا بواسطة سيرورة سيطرة هي التي يرى فيها التقليديون الطابع المشؤوم يقينا للحداثة. إلا أن نفس هذا المبدأ يمكنه أن يقرأ صوابا على نمط آخر : فهو يعني حينئذ بأن حياتي الحاضرة تفلت مني أبدا، وأن سلسلة الأسباب التي تربطني بالماضي لا نهاية لها سواء على المستوى الجماعي (التاريخ وعلم الاجتماع) أو على المستوى الفردي (التحليل النفسي). نعم، يمكنني أن أعمل على تجاوز هذه

التبعية ما أمكن لي ذلك، ولكن عليّ أن أقبل بطابعها اللامنتهي، باستحالة المضي بإرادة التحكم هذه إلى نهايتها. من هنا الشعور بأن مهمة العلوم، على عكس ما كان يراه القدماء، لا يمكنها أبدا أن تعرف حدا نهائيا. وكما سبق لكانط أن أدرك ذلك، فإن مبدأ العقل ينقلب إلى ضده : فبتأكيده على الطابع اللامتناهي لسلسلة من النتائج والأسباب، فإنه يدعونا إلى قبول فكرة أن "طرف السلسلة" يفلت منا إلى الأبد وأنه، بذلك، من العقلاني أن نفترض اللاعقلاني.

ومن حيث أنها لم تعد تقليدية، معاشة على نمط الوحي المنزل، فإن علاقتنا بالماضي هي مع ذلك، من بعض الجوانب، تابعة. فما يقرره مبدأ العقل، ليس هو القضاء على التاريخية، وإلغاء الماضي، وإنما هو أنهما مرتبطين بي بكيفية متميزة، يبنيها عقلي أكثر مما تعطاني من الخارج. على هذا النحو، يمكنني أن أقبل تبعيتي، أن أتعرف على هذا التعالي من "تلقاء نفسي" في هذه المحايثة التي قد أخضع في غيابها مجددا إلى سهولة مبدإ السلطة. إنه إكتشاف اللا شعور الإجتماعي والفردي إذن، ولكن الذي لا علاقة له بإعادة إدخال مبدإ تقليداوي[32] في قلب الحداثة، وإنما بإعادة صياغته بلغة تلائم الوعي الحديث.

إنه ليس بقلب غريب [33] لتعالي الإلهي داخل الذات تظهر فكرة اللاشعور، وإنما لأنها، انطلاقا من مبدإ العقل، تصير بالنسبة للأنا، وحتى بالنسبة للأنا الذي يتشبث أكثر بوهم كفايته الذاتية، نتيجة محتومة. إن التعارض المدرسي بين صورة فرويد وصورة ديكارت هو تعارض سطحي تبسيطي تماما. لذلك يجب بالأحرى التمييز بين فكرين مختلفين عن اللاشعور. فكر، تقليدي، يعينه في الماضي السحيق لوحي يفترض أنه أصل كل تاريخ. وفكر، حديث، يستنبطه من مبدإ العقل. ولعل نظرية فرويد في فلتة اللسان تقدم لنا عنه مثالا

أساسيا : فالفعل الناقص هو أولا وقبل كل شيء "أثر" عقل يفلت مني. وكون أن هذا العقل هو في معظم الأحيان لا عقلاني، إنفعالي وغرائزي ("حركي") لا يغير في شيء من العقلانية الأساسية للنهج التحليلي. إنها مفارقة العقل، التي سيصفها كانط جيدا في المتناقضات التي يجرنا إليها الجنون الميتافيزيقي : فهو في ذات الحين مشروع سيطرة على الذات وعلى العالم، وعلى نفس النحو تأكيد للنزع الأكثر جذرية، نزع علاقتنا المتعذر سبرها بالماضي.

وعلى هذا الإنفتاح الفكري الأول، الذي تأتي العلوم الإنسانية لتندرج فيه، يجيب إنفتاح آخر، أكثر عمقا، على المستوى الأخلاقي.

من الأعلى إلى الأسفل : التعالي في حدود الإنسية

إنني لست مغمورا منذ أصل حياتي في عالم لم أرده ولم أخلقه وحسب، ولكن علاوة على ذلك فإن معنى ولادتي وموتي يفلت مني أبدا. يمكنني، دون شك، أن أحاول الإحاطة بالشروط العلمية للحياة والموت، وتحليل سيرورة التوالد أو شيخوخة الخلايا. ولكن لا شيء، في المقاربة البيولوجية، أيا كانت دقتها وأهميتها، سيسمح لي بالسيطرة على معجزة الحياة ولا على دلالة تناهي . إن هنا، أيضا، جزءا من اللامرئي، من الخارجية، أو إذا شئنا، من التعالي يمدد الجزء الذي يفرض عليَّ العقل أن أكتشفه في تحديد الماضي.

فالعلوم، حتى أكثرها تبلورا، يمكنها أن تصف، بل أن تفسر جزئيا ما هو كائن. ولكن كون أن الأشياء "كائنة" — أي "مسألة الكينونة" — لا تخصها. فحول هذا الأمر، لا يمكنها أن تقول أي شيء، واليوم، كما بالأمس، يظل اللغز كاملا. فعندما تحدثنا الفيزياء الفلكية عن "البينغ-بانغ" (= الإنفجار العظيم)، فإنها تلتقي دون شك

بالمسألة اللاهوتية القديمة، ثم الميتافيزيقية، لأصل الكون، تلك التي كان لاينتز قد جعل منها مركز كل فلسفة : "لماذا يوجد هناك شيء ما بدل ألا يوجد أي شيء ؟". ولعلها بهذا تتصل، فيما وراء الطابع التقني للكلام، بإهتمام عموم الجمهور نفسه. ومع ذلك، فإننا نشعر، حتى في أمل جواب يكون أخيرا مثينا ومقنعا، بأنها لن تستطيع رفع الألغاز التي تحيط بمسألة الأصول. فهناك عائق أساسي، بنيوي، يقف أمامها : أن عليها، للتوصل إلى ذلك الجواب، الخروج من حقل كفاءتها، العودة بكيفية ما إلى أن تكون لاهوتية أو ميتافيزيقية، الكف عن أن تكون تجريبية ... وحالئذ، فإن المثانة هي التي قد تتبخر. ولعل هذا التخلي الاضطراري هو الذي يعطي للتناهي القديم للبشر الفانين دلالة غير مسبوقة.

في فلسفة القرن السابع عشر، كان الإنسان يفكر إنطلاقا من الله، وإذا أمكننا القول، "بعده". لقد كان هناك أولا الخالق، الكائن المطلق واللامتناهي ؛ وبالعلاقة معه كان الكائن البشري يعرف نفسه كنقص وتناه. من هنا ضعفه الشهير، وجهله التكويني، بالطبع، ولكن أيضا وبنفس القدر نزوعه الطبيعي الذي لا يقهر إلى إقتراف الذنب. إن هذا المنظور، الذي كان الله يأتي فيه منطقيا، أخلاقيا، وميتافيزيقيا قبل الإنسان، كان لا يزال يتوافق مع اللاهوتي — الأخلاقي، ومع التأسيس الديني للأخلاق.

إن هذا التراتب هو الذي أتى ظهور العلوم الحديثة وظهور فضاء لائكي للقضاء عليه. وكما كان إرنست كاسرير قد أوحى بذلك، فإن عصر الأنوار هو العصر الذي شهد على إمتداده تأكيد أولوية الكائن البشري في كل ميادين الثقافة. إلى حد أن الله بدأ يظهر كـ"فكرة" عند هذا الإنسان الذي كان من المفروض أن الله قد خلقة، والذي،

حسب كلمة ڤولتير، "قد أعادها إليه". فمن كانط إلى فيورباخ، ماركس أو فرويد، سوف لن يكف هذا الالتماع الذهني عن أن يأخذ أكثر فأكثر مأخذ الجد.

وعلى المستوى الأخلاقي، فإن هذا القلب إنما يقرع جرس اللاهوتي ــ الأخلاقي. ففي الإنسان ذاته، في عقله وحريته اللذين يشكلان كرامته، يجب تأسيس مبادئ إحترام الآخر، وليس في ألوهية ما. أما المسيح نفسه، الإله ــــ الإنسان بإمتياز، فإنه لم يعد غير إنسان - مقدس في نظر الفلاسفة، فرد يحقق في ذاته ويطبق حوله مبادئ كونية سيدرج التعبير الملائم عنها في إعلان 1789 . إنه يشكل، كما سيقول كانط وتلامذته، "المثل الأعلى الأخلاقي للبشرية" ــــ مما سيجر عليهم اتهامات شائنة بالإلحاد : فإذا كانت الأخلاقية تتصل من ذاتها بالتعاليم المسيحية، فإنه لن تعود هناك حاجة إلى الله، ولا إلى المسيح، لتأسيسها.

إن هذه الحركة معروفة جيدا. إلا أن الوصف الذي يقام لها عادة يغيب المسألة الحاسمة، مسألة الدور الذي يعود، حينئذ، للدين. وهي مسألة يصعب تجنبها، سيما وأن فلاسفة الأنوار كانوا يقدمون أنفسهم كمسيحيين وكانوا يفكرون، بصدق، رفع فهم رسالة الأناجيل إلى مستواه العميق والحقيقي. والواقع أن هذه الرسالة، بعيدا عن أن تختفي، فإنها لا تزال تشكل أفق الأخلاقيات اللائكية ذاتها.

وها هي، فيما أعتقد، الدلالة الحاسمة لهذه "الثورة الدينية" : "دون أن ينمحي، فإن مضمون اللاهوت المسيحي لم يعد يأتي قبل الأخلاق، لتأسيسها في الحقيقة، وإنما بعدها ليعطيها معنى". وإذن، فالإنسان لم يعد يلجأ إلى الله ليفهم أن عليه أن يحترم غيره، وأن يتعامل معه كغاية وليس فقط كوسيلة. وهكذا يمكن للإلحاد والأخلاق

أن يتصالحا. غير أن الإحالة على الإلهي، على هذه الفكرة عن الله التي يقول عنها ليفيناس، وهو هنا وفي لتقليد الأنوار، بأنها "تخطر ببالنا"، لا تختفي مع ذلك. بل إنها تبقى قائمة، بالعكس، لأسباب عميقة. فهي تأتي لإعطاء معنى لإحترام القانون، وإضافة الأمل إلى الواجب، والحب إلى الإحترام، والعنصر المسيحي إلى العنصر اليهودي.

فرضيات هذا الكتاب

إن أولى فرضيات هذا الكتاب هي أن مسألة المعنى ومسألة المقدس — مسألة لماذا قد لا يكون من الجنون التفكير في "التضحية" — هما مسألتين مرتبطتين لا تنفصلان. والثانية أنهما تنعقدان اليوم على قاعدة سيرورة مزدوجة. فمن جهة "يقظة العالم"، أوبعبارة أفضل، الحركة الواسعة لـ"أنسنةَ الإلهي" التي تميز منذ القرن الثامن عشر صعود العلمانية في أروبا. فبإسم رفض حجج السلطة وحرية الضمير، لم يكف مضمون الوحي عن أن "يؤنسن" على امتداد القرنين الأخيرين. ولعل ضدا على هذا النزوع بالذات لا يكل البابا الحالي عن تكثير رسالاته. ولعل في هذا السياق يجب، مهما كان موقفنا من ذلك، تأويل وفهم معاركه. ولكن بالتوازي مع ذلك، فإننا لم نفتأ نشاهد أيضا "تأليها للإنسان" بطيئا ومحتوما، مرتبطا بهذه النشأة للحب الحديث الذي علمنا مؤرخو العقليات مؤخرا كيف نقرأ تميزه. والإشكاليات الأخلاقية الأكثر معاصرة تشهد على ذلك : فمن أخلاقية البيولوجيا إلى العمل الإنساني، فإن الإنسان من حيث هو كذلك هو الذي يظهر اليوم مقدسا. فكيف تعيد مسألة معنى الحياة طرح نفسها في عصر الإنسان — الإله ؟

لمحاولة رسم حدود مثل هذه المسألة، فإنني سأفحص أولا الإنتفاضات الأخيرة للسيرورة البطيئة لـ "أنسنة الإلهي". فمنذ

القرن الثامن عشر، لم يكف "مذهب الألوهية الواحدية"، فكرة "إيمان عملي" قد لا يكون ناتجا عن برهنة فلسفية، عن تأكيد ذاته بشكل واضح حتى في عالم المسيحية نفسها. وذلك انطلاقا من إشكالية إنسية. "انطلاقا من "، أي أيضا، "بعدها وبحسبها"، وليس أبدا قبلها. فالحركة تمضي منذ الآن من الإنسان إلى الله، وليس العكس. والإستقلال هو الذي يجب أن يقود إلى التبعية، وليس هذه الأخيرة التي تأتي، بفرض نفسها على الفرد، لتناقض الأول. ولعل المسيحيين التقليديين قد رأو في ذلك أسمى علامة على الكبرياء البشري. أما المسيحيون اللائكيون، فقد يقرأون فيها بالعكس، حدث إيمان حقيقي على عمق إختفاء اللاهوتي — الأخلاقي [34]. فهنا يكمن رهان النقاش الذي أعادت فتحه رسالة يوحنا بولس الثاني حول "جلال الحقيقة". فهو يقيم تعارضا بين مناصري العودة إلى اللاهوت — الأخلاقي وأولئك الذين يقيمون، على عكس ذلك، "إمتداحا للوعي" [35] إلى حد الدعوة، في قلب الكنيسة ذاتها، إلى "أخلاق للمناقشة". وبالفعل، فإن التعالي لا ينكر بهذا القلب في المنظور. بل إنه قائم، بصفة فكرة، في العقل البشري. إلا أنه من داخل المحايثة للذات، وبرفض حجج السلطة، يتجلى الآن لذات تطالب، على الأقل على الصعيد الأخلاقي، بمثل أعلى للإستقلال.

هوامش المقدمة

1 - (الكتاب التيبيتي حول الحياة والموت) *Le livre Tibétain de la Vie et de la Mort*, Editions de la Table Ronde, 1993, p. 54

2 - تعتبر البوذية غالبا، لأنها ترفض فكرة إله متعال، على إنها ليست دينا. وهذا رأي يمكن أن يناقش. فهي تشكل، على الأقل، "تقليدا روحيا" يهتم بالتكفل بالأمور النهائية للحياة البشرية.

3 - من هذا المنظور، يدين يوحنا بولس الثاني في كتابه «إنجيل الحياة» ما يسمى بالقتل الرحيم، ويذهب إلى حد مدح الألم الذي يسبق الموت :

L'Evangile de la Vie, Cerf/Flammarion, 1995.

4 - .*L'Evangile de la Vie*, p. 72

5 - لقد وصف هايدجر، في كثير من الأحيان مفارقات هذه "اليومية" : فكل فعل، في عالم العمل الحديث، يخدم فعلا اخر الذي يخدم بدوره فعلا ثالثا، دون أن تأتيا ابدا نهاية معينة تعطي للسيرورة معناها. فحينما نجد أنفسنا مندرجين، دون تفكير، في هذه السلسلة، من المنافع، فإننا "نشتغل" جيدا بحيث أن كل شيء يكون على أحسن ما يرام. ولكن يحدث في بعض الأحيان أن يستولي علينا ضجر يتاخم القلق. انظر مثلا :

Cf. *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* in *Questions* I, Gallimard, Paris, 1968, p. 56 ("ما هي الميتافيزيقا ؟")

وقد إستعاد مفهوم " الغثيان" عند سارتر هذا التحليل بشكل واسع.

6 - Cf. François Furet, *le Passé d'une Illusion* (ماضي وهم) R. Laffont, 1994.

7 - *Cf. Sagesse et Désespoir in Une Education Philosophique*, PUF, Paris, 1989, p. 352. ("الحكمة واليأس") ضمن ("تربية فلسفية")

8 - يذكره كونت سبونفيل (Sponville) في المرجع السابق، ص 349.

9 - *La Voie de La Liberté*, Calman-Levy, Paris, 1995, "طريق الحرية"، p. 67

10 - "تنصحنا الممارسة البوذية بعدم تجاهل المصائب، ولكن الإعتراف بها ومواجهتها بالإستعداد لها فورا بالشكل الذي لا يكون فيه الألم، لحظة تجريبها، غير قابل للتحمل كليا... إجهدوا، بمقتضى ممارستكم الروحية، في أن تتخلوا عن موضوعات التعلق...»، نفس المرجع السابق، ص : 68. هناك بوذيون آخرون يلحون أكثر مما يفعل الدلايلاما على كون أن محاربة التعلق لا تقود بالضرورة إلى التخلي أو اللامبالاة، وإنما إلى "لا تعلق" لا يقصي الإبتهاج بعيش الحياة (Sogyal Rinpoché، المرجع، ص : 63).

11 - "إنه بإنشغالنا كليا بهذه الحياة، فإننا إنما ننزع إلى العمل من أجل أولئك الذين نحبهم ـ اقرباؤنا وأصدقاؤنا ـ ونجهد في أن يكونوا سعداء. وإذا حاول آخرون أن يؤذونهم، فإننا سرعان ما نتهمهم بالأعداء. وبهذا الشكل، فإن أوهاما مثل الرغبة والكراهية تنمو مثل نهر في فيض الصيف" (نفس المرجع، ص : 68). وحدها الحياة الرهبانية تسمح بتجنب هذا الضعف الذي يعرضنا له الحب والصداقة حتما (ص ص : 143 ، 149).

12 - Ibid, p. 69

13 - I bid, p. 70

14 - "إن الوعي بالموت هو حجر الزاوية في الطريق. وقبل هذا الوعي الكلي والكامل، فإن كل الممارسات الأخرى تظل معاقة." Ibid., p. 72 ; p. 82

15 - Ibid., p. 143.

16 - "بنفس الكيفية، نعتقد مخطئين بأن الجسد والروح يملكان نوعا من الذات – من هنا تنتج كل الخدع الأخرى كالرغبة والغضب. وبسبب هذا الموقف الأناني، هذا الإحتقار للذات، فإننا نقيم تمييزا بيننا وبين والآخرين. ثم بالنظر إلى الطريقة التي يعاملنا بها الآخرون، فإننا نحب بعضهم ونتعلق بهم، ونعتبر آخرين بعيدين عنا بتصنيفهم من بين الأعداء. وحينئذ، فإننا نمارس تجربة الغضب والكراهية..." (نفس م. ص : 144).

17 - Ibid., p. 148

18 - André Comte – Sponville, op. cit., p. 53

19 - ولعل هذا ما تبينه بوضوح كتب كونت ـ سبونفيل

20 - إن أندري كونت – سبونفيل ليس هو المقصود بالإعتراضات التي ستلي. ففي كتابه "القيم والحقيقة" (*Valeurs et Vérité*)، يدعونا بالذات إلى التمييز بين

أنظمة مختلفة من الواقع، بحيث لا يمكننا إختـزال دائرة "الأخلاق" (دائرة الأمر المطلق) إلى الدائرة الروحية لـ "الأخلاقية" (التي هي حب). وبالطبع، فإن المشكلة كلها التي يطرحها هذا التمييز الصائب بين الأنظمة هي تجنب أن يعمل نظام أعلى على اظهار نظام أدنى بأنه "وهمي". لأنه قد يمكننا، حينئذ، أن نتجه إلى أن نعين للفلسفة، كبحث عن الحقيقة، هدف السمو بنا إلى الأخير بإقتصاد الأنظمة الأخرى. وعندئذ فقط، فإن مثل هذه الصوفية للحب هي التي قد تكف عن أن تكون بشرية والتي قد تسقط، فيما يبدو لي، تحت طائلة الإعتراضات التي أقدمها هنا.

21 - من هنا أيضا هالة الود الذي تحيط بأشكال من الروحية مشهورة بأنها أقل "سلطوية" من تلك التي تدافع عنها اليوم الكنيسة الكاثوليكية. بإستجوابه لدلايلاما، يثني جان -كلود كارير (Jean-Claude Carrière) على نفسه بأنه قد إكتشف معه رؤية للعالم «لا تطلب منك في أي شيء تبني أية وثوقية»، حتى حينما تكون أسسها الأكثر تقليدية والأقل قابلية للدحض كفكرة التناسخ في خطر : «هاهو الجواب الذي تقدم به إلي الدلايلاما : إن التناسخ، بالنسبة إلينا نحن الشرقيين، هو بالأحرى واقعة قائمة. ولكن إذا أثبت لنا العلم بأن لا وجود لهذا وأن لا أساس له، فإن علينا أن نتخلى عنه !. فبدل، هنا أيضا، أن تقدم البوذية جوابا محددا انطلاقا من الوحي الإلهي، فإنها تترك المسألة مفتوحة، ومعلقة. كذلك الأمر بالنسبة لوجود الله. فنحن لا ننكر وجوده، ولا نؤكده. ولكن يمكننا أن نقبله إذا كان ذلك يسمح بالعمل الحقيقي الذي يتعلق بالذهاب للبحث عن الحقيقة في ذواتنا، بقطع الطريق نحن أنفسنا» (الاكسبريس، 25 ماي 1995). إنه دين لائحة مطعم، التمس العذر للقول بأنه يتوافق ربما أفضل مع روح العصر، المادي والإباحي أكثر مما يتوافق مع النصوص الشرعية. وبالمناسبة، فإننا قد نجد صعوبة قصوى في فهم كيف أن مذهبا يزعم إبعادنا أولا وقبل كل شيء عن أوهام "الذات"، يمكنه أن يحيل عليها كما على المقياس النهائي لكل حقيقة. ومهما يكن، فإن على هذا النحو يدركه كثير من الغربيين وإن هذا الإدراك، أيا كان مؤشر تشويهه، إنما يدل من دون شك على مستلزم «التفكير والعيش إعتمادا على النفس» المميز بعمق للمجتمعات الديمقراطية. وبهذا الصدد، فإن البوذية ذات الوجه الإنساني التي توصف لنا اليوم إنما تقدم ذاتها كخيار لطيف للروايات الأصولية للديانات السماوية.

22 - من المستحيل ذكر اللائحة الكاملة للمؤلفات التي تعرضت لهذه المسألة. على أن من بين الكتب الحديثة يمكن ذكر كتاب مارسيل غوشي، "يقظة العالم تاريخ

سياسي للدين"، Marcel Gauchet, le *Désenchantement du Monde.*
Une Histoire Politique de la Religion , Gallimard, 1984.

وعلى الصعيد الأخلاقي، يفتح كتاب جيل ليبوفيتسكي، "أفول الواجب" منظورات جد مهمة :

Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du Devoir,* Gallimard, Paris, 1992.

وفي ألمانيا، يجب ذكر العمل العظيم لهانس بلومينبيرغ :

Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit,* Suhrkamp, 1966,

الذي يجدد ويعمق التحليلات القديمة، ولكن الرائعة لإرنست كاسيرير ("الفرد والكون في فلسفة النهضة") Ernest Cassirer, *Individu et Cosmos dans la Philosophie de la Renaissance,* Minuit, 1983.

وحول الخلفيات الدينية للعالم العلماني، يجب ذكر كتاب هـ . ر . تريفور - روبر، ("من الإصلاح إلى الأنوار") H.R. Treror – Roper, *De la Réforme aux Lumières,* trad. Gallimard. Paris, 1972.

وبالطبع كتاب كارل بارث، "اللاهوت البروتيستانتي في القرن 19" : Karl Barth. *La Théologie Protetante au XIX siècle* (1946), trad. Laboret Fides, Genève, 1969.

23 - إنني أفكرهنا في الطريقة التي يقدم بها جون رولس (John Rawls) كشيء ضروري إختيار مبدأيه في العدل.

24 - Cf. Conte sponville, *le Capitalisme est-il moral ? in valeurs et Verité.* P.U.F. Paris, 1994

25 - Cf. Charles Taylor, *le Malaise de la modernité*, Cerf, ("قلق الحداثة") 1994.

26 - فعلا، وبكل صرامة، فإن "وضع" كائن غير محايث"، كائن متضمن في الظاهرة، ولو إنه مقصود فيها...، يكون وضعا خارجيا، أي وضعا معلقا". تلك هي الصيغة الجديدة للشك الديكارتي : فما هويقيني بشكل مطلق هو أنني أتوفر، واقعيا في ذاتي، على حالات شعور وأن هذه الحالات الشعورية تملك هذا المحتوى أو ذاك. أما معرفة ما إذا كانت هذه المحتويات "حقيقية"، وما إذا كانت تحيل على واقع خارجي يتعالى على تمثلي، فإن هذا الأمر، يبقى الآن إشكاليا.

27 - "..... إن هذه العلاقة بالموضـوع المتعالي، حتى ولو وضعـت كينونة هذا الموضوع موضـع تساؤل، هي رغم ذلك شيء يمكن إدراكـه في الظاهرة الخالـصة. فالإحـالة على الموضـوع المتـعالـي، وإستـهـداف هذا الموضـوع بهذه الـكيفـيـة أو تلك، هي بوضوح وجلاء طابع داخلي للظاهرة" (ص : 71).

28 - من هـنا التمـييز الـذي يقترحـه هوسرل بين "المحايثـة الفعلية" و"مـحايثة حـقيقـية أصيلة "تحتوي، بالعلاقة مع الأولى، على كمية معينة من التعالي.

29 - أنظر حـول هذه النقطة المؤلف الجـماعي المعنون بـ"الفـينومـينولوجيـا واللاهوت"، *Phénoménologie et Théologie*, Critérion,1992 ، وخصوصا مـقالة جان لوك مـاريون "الظاهرة المشـبعـة"، Jean-Luc Marion, "Le Phénomène" Saturé"

30 - "لحث فكر على التـفكير أكـثر مما يفكر، فإن اللانـهائي لا يمكنه أن يتـشخص في مرغوب فيه، ولا يمكنه، كلانهائي، أن يحبس في غاية ما. إنه يسترعي الإنتباه من خلال وجه معين. فـ"الأنت" يتعين بين "الأنا" و"الهو" المطلق

Emmanuel Levinas, *Entre Nous. Essais sur le Penser-à l'autre*, Grasset, Paris, 1991, p. 69.

31 - كون ليفيناس لم يرغب قط في شرح الوضع الفلسفي لمعتقداته الخاصة، وكون أنه أراد أن يجعل منها شأنا خاصـا، وأنه بذلك يظل ربما في إطار تقليدي، لا يغير في شيء من كون أن فكره، المتأثر بالفينومـينولوجيا، يمكن أن يحضنا على إدراج تمثل المقـدس في منظـور إنسـانوي. ولعله من الـغـريـب، في ظل هذه الشــروط، أن تستـخدم الفينومـينولوجيا ـ وخـصوصا في الإنزلاق الـذي يمضي من هوسرل إلى هايدجـر ـ لإعادة إدخـال مواقف ومـضامين تقلـيدية بدل تعـميق كـمون الحـداثة الهائل الذي هو كمونها في الأصل.

32 - إن الأطروحة الكلاسيكية التي بحـسبها قد تنشأ العلوم الاجتماعـية من الرومانسية يمكن أن يعاد تشكيلها من هذا المنظور.

33 - فلا عجب إذن في أن يكون لايبنتز، الديكارتي، في آن واحد أول مفكر لمبدإ العقل وأول منظر للاشعور. ولا غرابة كـذلك، في ظل هذه الشروط، أن يفكر لا يبنتز في آن واحد، انطلاقا من مبـدإ العقل، نموذج "اللاشعور الإجتماعي" الذي سيـستعيده منه مانديفيل والمفكرون الليـبراليون لـ "اليـد الخفيـة"، ونموذج اللاشعور الفردي (لـ "الاختـلافات الـصغـيرة"). إنني من عـداد أولئك الذين يرون بأن كـتـاب مارسـيل غوشي "خـيبة الأمل في العـالم" هو واحد من أهم ما نشـر في فرنسا خلال العـشر سنوات الأخـيرة. وبسبب هذا الإقتناع، فـإنني أسمح لنفسي بإثارة إنتبـاه مؤلفه إلى

صعوبة، أساسية في نظري، ليست بدون عواقب على أعماله المخصصة لتاريخ اللاشعور، وفيما وراء ذلك، للذاتية الحديثة بصفة عامة. وبالفعل، فإنني لا أرى أنه بالإمكان، كما يوحي بذلك غوشي في بعض المرات، إقامة تعارض بين ثلاث زمانيات سياسية كما لو كانت تتعاقب في التاريخ إلى حد تعريف مراحل كبيرة : مرحلة الماضي (التقليد أو الدين)، ومرحلة الحاضر (التي قد تميز نظريات العقد الاجتماعي التي كانت لا تزال مرتبطة بالإطلاقية)، ومرحلة المستقبل التي دشنها كونسطانط والمنظرون الليبراليون لليد الخفية أو لحيلة العقل. إنني أرى جيدا كيف يسمح هنا التقسيم الثلاثي بتأسيس تاريخ للذاتية، وخصوصا للأشكال الإجتماعية والفردية للاشعور. فمن الواضح، فعلا، أن فكرا معينا للتقليد، وإذن للاشعور الإجتماعي، بل الفردي، يتعارض، بالنظريات الليبرالية للسوق، مع أوهام الفردانية الموروثة عن الأنوار. غير أن هذا التحقيب إنما يصطدم بواقعة تاريخية وفلسفية في نفس الآن : فابتداء من القرن السابع عشر ظهرت، مع لا يبنتز، بنية "اليد الخفية" كما بنية اللاشعور الفردي، البنية التي سيسعيدها في مطلع القرن الثامن عشر ماندفيل، أي قبل صدمة الثورة الفرنسية بكثير. وهذا لسبب عميق : فابتداء من لايبنتز فعلا طرح وجها الذاتية الحديثة بـ "نفس الحركة الواحدة" : وجه العقل ووجه الإرادة. ولقد كان هذا هو موضوع كتابي حول "منظومة فلسفات التاريخ". فالنظريات "الإرادوية"، الثورية، للمجتمع كما للذات هي معاصرة (وليست سابقة) لنظريات "حيلة العقل". وها هو لماذا لن يكف الصراع بين الإرادوية والليبرالية السياسية أبدا، حتى داخل الاشتراكية - الديمقراطية المعاصرة، عن طبع حياتنا السياسية. وها هو أيضا لماذا ستلاحق فرضية اللاشعور، ابتداء من القرن السابع عشر، كل الفلسفة الحديثة (حتى إن كانط كان قد سجل، في فكر ذات "مغلوقة"، مرحلة جد هامة إستحقت أن يلاحظها مفكرون قليلوا المودة اتجاه هذا التقليد كجاك لاكان). ثم إن تصور لايبنتز "لإدراكات اللاشعورية الصغيرة" سيكون في أصل إتجاه كامل للسيكولوجيا العلمية، ليس فقط "الفلسفية" : الإتجاه الذي سيهتم، مثلا مع ماكس فونت، بالمسألة الحاسمة لـ "عتبات الإدراك".

34 - Cf Jacques Rollet, "Penser la foi" in *Mélanges Offerts à Joseph Moingt*, Cerf,1992

35 - لاستعادة عنوان مؤلف الأب فلاديه. (Valadier).

الفصل الأول

أنسنة الإلهي

من يوحنا بولس الثاني إلى دريورمان

إن الكنيسة تمارس المقاومة، ولكن ليس دون سبب : فإذا كان الإتجاه هو إلى أنسنة مصادر القانون، والأخلاق والثقافة، وإذا كانت هذه الأنسنة تتضمن إعادة مساءلة التعاليات العمودية القديمة[1]، فكيف يمكن الإستمرار في الحفاظ على مصداقية لاهوت أخلاقي ؟ كيف التوفيق بين الوحي والضمير أو، على حد تعبير يوحنا بولس الثاني، بين "جلال الحقيقة" و"الحرية الفردية" ؟ أليست المسيحية منذورة لتصير مجرد إيمان، شعورا بالتقوى والورع ينهض على قاعدة أخلاقيات لائكية قد تأتي الآن لاعطاءها أساس مضمونها الملموس ؟ فخيبة أمل العالم (أو يقظة العالم) لا تتوقف عند الفصل البسيط بين الدين والسياسة. ولا تنحصر في نهاية اللاهوتي — الأخلاقي، الضروري لقيام مجال عمومي لائكي ؛ ولكنها تنتج، في العمق، آثارا عديدة على المعتقدات الفردية والآراء الخاصة. وهناك الكثير من التحقيقات تؤكد أن جل الكاثوليكيين أصبحوا، بالمعنى الڤولتيري (نسبة إلى ڤولتير) للكلمة، "تأليهيين"[2]. أكيد أنهم يحتفظون بشعور للتعالي، ولكنهم باتوا يتخلون أكثر فأكثر عن العقائد التقليدية لفائدة تحول إلى إيديولوجيا حقوق الإنسان. إنهم لا زالوا يصفون أنفسهم

بالكاثوليكيين، ولكن يتم إخضاع وصايا البابا عندهم إلى الغربال الإنسي للفحص النقدي؛ فهم لم يعودوا يعتقدون لا في الخلود الواقعي للنفس، ولا في العذرية الحدثية لمريم، ولا حتى في وجود الجن ...

الأنسنة أو علمنة الدين نفسه

شجرتان تخفيان هكذا الغابة، خطابان، متفق عليهما كثيرا أو قليلا، يخفيان عمق المناظرات والمناقشات التي تتخلل اليوم عالم الدين.

الخطاب الأول، وهو خطاب "ثأر الإله"، يهاجم الأصوليات التي من كل نوع. فهو يؤكد، بالإستناد أحيانا إلى حجج جيدة، بأننا نعيش "عودة الديني" : فالعالم الغربي الحديث، المغرور كليا بتفوقه التاريخي، قد ينتج أوقيته الخاصة - إلا إذا لم يكن رد الفعل، وهذا تنويع آخر على هذا الخطاب، يتجذر في الخارج، في آخر تشنجات أفول الإستعمار. فإسلام الخميني، ومسيحية السيد لوفيفر، أو يهودية اليمين المتطرف الإسرائيلي، قد ينبغي أن تفهم على أنها الأوجه المتنوعة لظاهرة فريدة ومقلقة وهي : التمامية (أو الأصولية).

ومن جانب آخر مع ذلك، فإن كل التحقيقات السوسيولوجية الجادة تكشف عن المدى الهائل لحركة العلمنة والدنيوة اللتين تهيمنان على العالم الديمقراطي الأوروبي، إلى حد أنه يجب الحديث، بخصوص الشباب تحديدا، عن "خروج حقيقي من المسيحية" [3].

إن لهذه التحليلات نصيبها من الحقيقة، ما في ذلك شك. غير أن لها أيضا سيئة إخفاء الطريقة التي ترد بها الديانات المنزلة الفعل هي "نفسها"، ومن "الداخل"، على المشكلات التي تطرحها علمنة العالم.

والحال من وجهة النظر هذه، أن مفاهيم الأصولية، والخروج من المسيحية ليست كافية تماما. فهي لا تسمح إطلاقا بتوضيح الكيفية التي تعيش بها الأغلبية الساحقة من المؤمنين وتتصور علاقتها بالعالم الحديث. بل إنها تساهم، بالعكس من ذلك، في جعل التساؤلين الأساسيين اللذين يقسمان اليوم الكنيسة خفيين، وإذن غير قابلين للنقاش في الفضاء العمومي. ومع ذلك، فإنهما يكشفان، كما سنرى، عن الآثار التي أنتجها تحرر المؤمنين من الصور التقليدية للاهوتي — السياسي. بل إنهما يشهدان، حتى بالنسبة لغير المؤمنين، على نزوع نحو أنسنة الدين يستحق التفكير إلى أقصى درجة.

ينصب النقاش الأول، الذي تحاول الرسالة البابوية "جلال الحقيقة" أن تضع له حدا، على تلاؤم تطورات الإنسية مع فكرة حقيقة أخلاقية منزلة. إنها مسألة كلاسيكية منذ القرن الثامن عشر على الأقل، ولكنها مسألة أعادت إحياءها بكيفية خاصة التطورات التي حدثت وتحدث داخل الكنيسة ذاتها. أما النقاش الثاني، القديم هو أيضا، فيرمز إليه اسم اللاهوتي الألماني، أوجين دريورمان (Eugen Drewer-mann)، ويتعلق بوضع تأويل للأناجيل : هل ينبغي أن تقرأ رسالة المسيح، بطريقة تقليدية، على أنها تكشف عن حقائق تاريخية أكيدة لا يرقى إليها الشك تأتي بالنور إلى الناس من "الخارج" ؛ أم، على العكس، على أنها خطاب يحمل معنى رمزيا على شاكلة الأساطير أو الحكايات الشعرية الكبرى ؟ وحينئذ، فإن فك رموزها بواسطة التحليل النفسي قد يبين بأنها تتوجه إلى الأفراد من "داخل أنفسهم".

كنت أقول بأن هذين السؤالين يستحقان، حتى بالنسبة لغير المؤمن، تفكيرا عميقا. فقد يشكلان، بالفعل، داخل الديانات المؤسسة، مقابلا للسيرورة التي بواسطتها تعيد الأخلاق اللائكية توجيهنا من

تلقاء نفسها نحو فكرة روحية تنقصنا، نحو "إله يخطر ببالنا". فعلى تأليه الإنساني، على هذا الدين الجديد للآخر الذي تدعونا إليه في غالب الأحيان الفلسفة المعاصرة، قد تجيب إرادة لا فقط أنسنة الإلهي، وجعله أكثر توجها إلى البشر وأكثر قربا منهم، ولكن أيضا إعادة صياغة علاقتنا به بعبارات ينبغي أن تقطع مع عبارات حجج السلطة. كما لو أن استبطان الروحية قد صار، بالنسبة للدين نفسه، متطلبا ضروريا.

حرية الضمير أم الحقيقة المنزلة ؟

وبطبيعة الحال، فإن ضد هذا النزوع يقوم مناصرو التقليد. وهو رد فعل مفهوم، إذا سلمنا بأن جوهر الدين هو، بالذات، من نوع "تقليدي". فكل تنازل يتم لصالح حرية الضمير، التي هي بطبيعتها لا محدودة، يشكل تهديدا لفكرة الوحي نفسها : فأنا لا أستطيع، بكل صدق، أن أقرر بأنني سأطبق مبدأ رفض حجج السلطة في هذا الميدان وليس في آخر، إلى أي حد وليس فوق هذا الحد. إن حرية التفكير مطلقة أو أنها لا شيء. ولعل هذا هو الخطر الذي يجد يوحنا بولس الثاني نفسه اليوم، واليوم أكثر من أي وقت مضى، مرغما على مواجهته. من هنا "جلال الحقيقة" المنزلة والمقدسة التي عليه أن يعيد إليها إعتبارها ضد "إنحرافات" الكاثوليكيين الحدثيين. وها هي العبارات التي تعرف، حسب البابا، الخطأ الذي تقترح رسالته تصحيحه : "في بعض تيارات الفكر الحديث، وصل الأمر إلى تمجيد الحرية إلى درجة جعلها مطلقا، قد يكون هو مصدر القيم. (...) لقد منحت للضمير الفردي حقوق سلطة عليا للحكم الأخلاقي، تحدد بكيفية مطلقة ويقينية الخير والشر. فإلى التأكيد على واجب إتباع

الضمير، تمت بلا موجب حق إضافة أن الحكم الأخلاقي صحيح لكونه صادر عن الضمير. ولكن، بهذه الطريقة، فإن المتطلب الضروري للحقيقة هو الذي إختفى لفائدة مقياس الصدق، والأصالة، والتوافق مع الذات، إلى حد أن الأمر وصل إلى تصور ذاتوي جذريا للحكم الأخلاقي. (...) إن هذه التصورات المختلفة تقوم في أصل حركات فكرية تدعم التناقض بين القانون الأخلاقي والضمير، بين الطبيعة والحرية (...). ورغم تنوعها، فإن هذه الإتجاهات تلتقي كلها في كون أنها تضعف، بل حتى تنكر، تبعية الحرية بالعلاقة مع الحقيقة." [4]

إننا نفهم هنا، ما يقلق البابا ويؤلمه — وأعترف بأنني أحيانا أجد صعوبة في إدراك لماذا يسارع المسيحيون كثيرا ليؤاخذوا عليه "إستبداده". فالكنيسة ليست حزبا سياسيا، ولا مقاولة ذاتية التسيير ؛ ومن وجهة النظر "التقليدية"، فإن النقاش الذي يثيره يوحنا بولس الثاني يظهر مشروعا بقدر ما هو موجه. فهو يطرح سؤالين لا نرى كيف يمكن للمسيحي أن يتجنبهما : هل يمكن لضمير الكائن البشري، وحده، أن يحدد أو حتى فقط أن يكتشف مصدر الخير والشر، كما يبدو أن نهاية اللاهوتي — الأخلاقي تتضمن ذلك فعلا ؟ وإذا أجيب عن السؤال بالإيجاب، الشيء الذي لا يمكن للكنيسة أن توافق عليه دون خسارة، فكيف يمكن تجنب الغرق في أخلاقية الأصالة التي سيتفوق فيها الصدق على الحقيقة ؟ إن الإعتراض يسقط تحت المعنى، ولا يسع يوحنا بولس الثاني إلا التذكير به : إنه لا يكفي أن يكون المرء صادقا، ولا متوافقا مع نفسه، ليكون داخل هذه الحقيقة التي تتطلب أولا وقبل كل شيء توافقا مع الوصايا الإلهية. ولا أرى، هنا أيضا، ما يمكن للمسيحيين، حول هذه النقطة على الأقل، أن

ينتظرونه من البابا أكثر من ذلك ؛ كما يشق عليَّ أن أدرك عن ماذا يمكن لرئيس الكنيسة الكاثوليكية أن يدافع، فيما يخص الحب، إلا عن فضيلة الإخلاص والوفاء[5]. فإذا لجأ البابا هو أيضا إلى جعل الضمير الحر المقياس الوحيد للحقيقة، وإذا كانت درجة الإقتناع ينبغي أن تكون مساعدة للاهوت أخلاقي جديد، أفلا يعود ذلك، بالفعل، إلى إنكار وجود مضمون أخلاقي متميز ومحدد في الوحي الإلهي، ذي صلاحية كونية دائمة؟ [6].

وأمام مطالب إنسية تقود، بحسبه، إلى إعادة النظر في الفكرة ذاتها لأخلاق مسيحية متميزة، وغير قابلة للإختزال إلى إيديولوجيا حقوق الإنسان، يمارس البابا تنبيها رباعيا :

- إن عليه أولا أن يعيد التأكيد على مبادئ اللاَّهوتي - الأخلاقي، أي استحالة " إعادة النظر في وجود الأساس الديني النهائي للمعايير الأخلاقية" (ف . 36). فالضمير ليس «مصدرا مستقلا وحصريا للتقرير في ما هو حسن أو قبيح»، لأن الحقيقة ليست خلقا للكائن البشري : بل إنها تظل اليوم، كما كانت بالأمس، «قائمة بالقانون الإلهي، المعيار الكوني والموضوعي للأخلاقية» (ف. 60).

- إن هذه الحقيقة الأخلاقية مطلقة، وهي لا تتوقف على الظروف ولا حتى على إعتبار عواقب أفعالنا : ف "إذا كانت الأفعال سيئة بشكل ملازم، فإن نية حسنة أو ظروفا خاصة يمكنها أن تخفف من سوءها، ولكن لا يمكنها أن تقضي على ذلك السوء ... ومن جراء ذلك، فإن الظروف أو النيات لا يمكنها أبدا أن تحول فعلا شريرا بشكل ملازم من حيث موضوعه إلى فعل شريف ذاتيا أو قابل لأن يدافع عنه كإختيار" (ف. 81). وبعبارات فلسفية، فإن البابا يدين هنا في آن واحد أخلاقية الأصالة (التي تخلط بين الصدق والحقيقة) والنفعية

(التي تضفي النسبية على فعل معزول بإحالته على عواقبه) [7]. أما رهان التذكير فهو واضح : يتعلق الأمر بتجنب أن "يرتاح المسيحيون ضميريا" بتبرِأةِ أفعال "مخالفة للحقيقة" باسم النيات أو ظروف إستثنائية.

ـــ وإذن، فمن الملائم، ضمن نفس هذا المنطق، ألاّ يتم "التكيف مع العالم الحاضر" ؛ فليس لأن المرحلة هي مرحلة علمنة الحرية الشخصية، لذلك يجب البحث عن تغيير مضمون الأخلاقية المسيحية من أجل تكييفه مع متطلبات الحاضر، بل، على العكس من ذلك تماما، فإن المسيحي الأصيل هو في أن واحد "مقاوما"، ولِمَ لاَ، "ثوريا". إن عليه بالأحرى أن يغير العالم عوض التكيف معه.

ـــ وأخيرا، وهذه هي نقطة الذروة في الرسالة البابوية، فإن الضمير والحقيقة لا يتعارضان إلا ظاهريا. فحسب عبارات فاتيكان الثاني فإن "الله أراد أن يترك الإنسان لنصحه". فلم يحرمه من الحرية، بل العكس تماما. وببساطة، فبما أن الله قد خلق الإنسان أيضا على صورته، فإن الكائن البشري، بأتباعه لمبادئ الحقيقة الإلهية في أفعاله، يصل كليا إلى حقيقة ذاته. وبلغة اللاهوت، فإن الأمر يتعلق بما يدعى "الثيونوميا المشاطَرة" (ف. 41). وبوضوح : فالقانون الأخلاقي يأتي يقينا من عند الله، وليس من عند البشر (الثيونوميا)، ولكن هذا الأمر لا يلغي إستقلاليتهم ؛ لأن الكائن البشري، الذي يشارك بكيفية ما في الإلهي، لا يصل إلى الحرية التامة والكاملة إلا بالإمتثال للقانون المفروض عليه : "إن الإستقلالية الأخلاقية الحقيقية للإنسان لا تعني إطلاقا أنه يرفض، وإنما أنه يستقبل القانون الأخلاقي، وصية الله (...). والواقع أنه إذا كانت تبعية الأخلاق تعني إنكار تقرير مصير الإنسان أو فرض معايير خارجية عن خيره، فإنها قد تكون في تناقض تام مع وحي المسيحية ومع التجسد المخَلِّص".

إن هذه الأجوبة مجتمعة تشكل كلا متماسكا. ومع بعض التحفظات (سأعود إليها)، فإنها لا تخلو من لباقة ومن صرامة ؛ ومن وجهة نظر تقليدية، فإنها تظهر بالأحرى مبررة. ومع ذلك، فإنه لا يمكن، حتى ضمن منظور مسيحي، عدم تقدير مدى ومشروعية حركة العلمنة التي تزعم تلك الأجوبة، بالذات، أنها تتصدى لها. فهل يكفي، لو قبلنا بهذا المدى إلى حد الشعور بالحاجة إلى كتابة مثل تلك الرسالة البابوية، التذكير بحقائق التقليد ؟ وليفهمني القارئ جيدا : إن المسألة ليست هي مسألة معرفة ما إذا كان هذا النوع من الجواب "متكيف" أم لا، ماهر استراتيجيا أو فعال، وإنما هي معرفة ما إذا كان بلغة الحقيقة، وليس بلغة التاكتيك، في مستوى التحدي الذي تطرحه الإنسية الحديثة.

وبهذا الصدد، فإن الموقف الذي يدافع عنه يوحنا بولس الثاني يعاني من بعض النقائص. ولعلنا نشعر بأنه لا يكفي لوقف النهر الذي يركبه ضد التيار. فحينما يبحث مسيحي اليوم، حتى ولو كان ذو إرادة حسنة، عن إعطاء مضمون ملموس لهذه الحقيقة الأخلاقية المنزلة التي يجب أن تحد من حريته (حتى ولو كان من أجل التعبير عنها بشكل أفضل)، فإنه يحال على "كتاب عقيدة الكنيسة الكاثوليكية". والحال أن هذا المؤلف إنما يناقض أحيانا مبادئ الإنسية العلمانية، بل تعاليم الأناجيل ذاتها، إلى حد أننا نرتاب في أن تترك "الثيونوميا المشاطرة" مكانا لحرية الضمير. فلقد كان بالإمكان، عند قراءة "جلال الحقيقة"، توقع أن يأتي الوحي، لا لقمع الضمير، وإنما لإضاءته ومن ثم لتحريره. ولكن كيف الوصول إلى هذا الهدف المحمود إذا كان تصور الحقيقة يظهر، عندما يتحدد بالملموس، معاديا للفكرة ذاتها للضمير ؟

مثال واحد، ولكنه في منتهى الأهمية، يكفي لإبراز الصعوبة : مثال الإعدام. إنني لا أهتم هنا بكون أنه بإسم فكرة تقليدية عن

الطبيعة تدان اللواطة كإثم قاتل، كما يدان القران الحر، والإستمناء، والإنجاب المدعوم طبيا. إننا بعيدون جدا هنا عن الإنجيل، ولكن التعليم المسيحي ينتمي إلى جنس، وهذا مفهوم، ليس دائما حادقا. لنمر إذن. ولكن الإعدام ؟ فكيف يمكن تبرير كون أن رئيس الكاثوليك يمكنه أن يمنح مضمونا كهذا لحقيقة أخلاقية كان يريدها "جليلة" ؟ وكيف يمكنه التصريح بأنه يعترف بـ "صحة حق وواجب السلطة العمومية الشرعية في أن تعاقب بقسوة بعقوبات متناسبة مع خطورة الجرم، دون إستثناء الإعدام في حالات الخطورة القصوى" ؟ [8] إن، مبدأ مثل هذا العقاب ليس مناقضا لـ "روح العصر" وحسب، وإنما يأتي ليعارض أيضا وبكيفية صارخة كليا الفكرة، التي يدافع عنها البابا بحرارة، أن "النيات والظروف لا يمكنها أن تحول فعلا شريرا بشكل ملازم إلى فعل خير". فهل كون قتل إنسان بطريقة إرادية ينتمي إلى هذه الثيونوميا التي من المفروض فيها أنها تضيء حرية الضمير ؟ وإذا كان المسيحي يجب، بكل صراحة، أن يعارض حول هذه النقطة الكنيسة القائمة، فلماذا لا يفعل ذلك حول جوانب أخرى قد تبدو له بأنها لا تنتمي بوضوح إلى تعاليم المسيح ؟

ليس لهذه الملاحظات، ربما على عكس ما يُوحى به ظاهرها، هدف أن تضيف صوتا آخر إلى الأصوات التي تدين السلطة العقائدية للكنيسية. وإنما هدفها أن تبرز كل الصعوبة التي تحتويها فكرة "ثيونوميا مشاطرة" بمجرد ما يراد تحديد دلالتها الملموسة. لأن الضمير الحر، حتى ولو كان ضمير مسيحي، يتوافق بسهولة أكثر مع المبادئ العامة منه مع المحظورات الخاصة. على هذا النحو، يتم إستشعار طابع الإنسية حتى في قلب الكنيسة : مرة أولى بكون أنها تشعر بأنها مرغمة على إعادة إقامة أولوية الحقيقة على الحرية ؛ ومرة ثانية لأنها،

بذلك، إنما تعرض نفسها لنقد المؤمنين، بمن فيهم أولئك الذين قد يمكنهم أن يكونوا متفقين مع المبدإ العام لـ "ثيونوميا مشاطرة".

وحينئذ، يستحيل تجنب مسألة معرفة ما إذا كان لا يزال يوجد ثمة تميز للأخلاقية المسيحية، وإذا لم تكن هذه الأخلاقية تنزع إلى أن تختزل إلى فائض بسيط من الإيمان ينضاف إلى ما ليس، في العمق، بشيء آخر، في أذهان جل المسيحيين، غير إيديولوجيا حقوق الإنسان. إن الرسالة ممتازة، ومن دون شك موروثة تاريخيا، على الأقل في جزء منها، عن المسيحية. ولكن هل لا تزال الحاجة قائمة لأن يكون المرء مؤمنا لإقتسامها ؟ فإحترام الشخص البشري، والإنشغال بالآخر، بكرامته أو بآلامه، لم تعد مبادئ تستأثر بها المسيحية وحدها. بل إن هذه المبادئ تظهر للكثيرين، من عدة نواح، على أنها تأسست ضدها، طالما ظلت الكنيسة الكاثوليكية عاجزة لزمن طويل عن التحرر من التقاليد المضادة للثورة. من هنا المسألة، الحاسمة دون شك بالنسبة للمسيحي، أي مسألة معرفة ما لازال يضيفه إيمانه إلى الأخلاق العلمانية المشتركة ؟ وبعيدا عن العودة إلى اللاهوتي — الأخلاقي، فإنه يبدو أن المؤمنين يتملكون دون إنقطاع العمق العلماني للميثاق — الإعلان الأكبر (= إعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان والمواطن)، وأن على هذا الأساس ينهض إيمانهم. وإذن كزيادة في المعنى على نمط أخلاقي — ديني أكثر منه لاهوتي — أخلاقي. ففي هذا القلب للكلمات، في هذا القلب لحق تصدر علائق الأخلاقية بالدين، فإن آثار الإنسية بالطبع هي التي تتجلى في واضحة النهار. وهي التي تقود أيضا إلى مساءلة وضع الحقيقة المنزلة. ولا مصادفة كذلك إذا كانت مشكلة "التأويل"، أي الجزء من الذاتية الذي يدخل في فهم الحقيقة، هي التي تواجهنا مجددا.

رمز لا زماني أم حقيقة تاريخية :
هل نجب "أنسنة" رسالة المسيح ؟

هل مختلف مراحل حياة المسيح التي تحكيها الأناجيل هي وقائع تاريخيـة أم هي رموز نابعـة من أعماق النفس البـشرية ومـحملة بدلالة لازمـانية ؟ إنهـا، في الحالة الأولى، قـد تنتـمي إلى نظام حقـيقـة منزلة وموضوعيـة في آن واحد، فارضة نفسها على المؤمنين بكيـفية لا جدال فيها ؛ إما في الحالة الثـانية، فإنها قد تتعلق بدائرة المعنى، الأسطوري أو النفسي، وبالتالي قد تتطلب تأويلا.

إن رهان هذا الجدل واضح كـما هو حاسم : فـا لأمر فيـه يتعلق بالتـقـرير في مـا إذا كانت وقـائع الدين ينبـغي أن تحـتـفظ أم لا بوضع "خارجـيتها الجـذرية" تجاه الكائنات البـشرية، أو على عكس ذلك، أن تخلص من بهارجهـا الخارجية بهدف إستبطان دلالتها الحقيـقية. وإذا قـبلنا بأن الديني مـرتبط بفكرة خـارجـية جـذرية للإلهي بالـعلاقـة مع البـشر، أفـلا يكون إستـبطانه مرادفـا للنفي ؟ من هنا التـحفظ القـرني، الحشائي تقريبا، للكنيسة حيال المقاربات التاريخية للظاهرة الدينية [9].

ولقـد دشن أوجين دريـورمـان، بإستـدعـاءه للعلـوم الإنسـانيـة، والتـحليل النفـسي والتـاريخ المقـارن للثـقـافـات، النقـاش بكتب كـان نجاحـها هائلا إلى الحـد الذي أصبح فيـه من المستحيل على السلطات الكهنوتيـة ألا ترى فيـهـا علامـة جـديدة على "تقـدم" الإيديولوجـيا الإنسية [10]. سيـما وإن دريورمان كـان ولا يزال حتى اليـوم، وإن كان مغـضوبا عليه، أسـقفا كـاثوليكيا. فكل عـمله يمكن أن يقرأ كمـحاولة للتـقليل إلى الحد الأقـصى من جـزء "الخارجـية" الذي تحـتويه الرسـالة المسيحية. إن الأمر يتعلق بـ "فك إستيلاب" الدين على كل الأصعدة،

ليس الصعيد المؤسسي وحسب، وإنما التأويلي أيضا، بغاية ألا يعود مضمونه مستخرجا من أي مكان إلا من القلب البشري.

إن الجدال حول مسألة معرفة ما إذا كانت حقيقة الأناجيل تاريخية أم رمزية يندرج هكذا ضمن نفس المنظور الذي طرقه "جلال الحقيقة" : فالأمر هنا أيضا هو أمر الحرية الداخلية للضمير البشري في علاقته بالوحي، ومسألة سيرورة الإستبطان الديني المرتبط بإنسحاب الصور الكلاسيكية للّاهوتي — الأخلاقي. ولعلنا ندرك لماذا يكتسي هذا الجدال طابعا في منتهى العنف : فإذا كان الدين يتعرف بخارجيته إزاء البشر، وبكون أن مضمونه المنزل، جوهريا، يأتي من مكان آخر، فكيف أن تطبيق تأويلية إنسية تختزله إلى دلالاته الرمزية لا تخاطر بالقضاء عليه ؟ أليس التمييز بين الأسطورة والدين هو الذي تنزع مثل هذه القراءة إلى إلغاءه، واضعة المسيحية على نفس الصعيد كالبوذية، أو الوثنية المصرية، أو الميثولوجيا اليونانية ؟

إن المسألة المركزية إذن هي مسألة التأويل ؛ وحول هذه النقطة، فإن موقف دريورمان واضح جدا. ففي بحثه المعنون بـ"من نشأة الآلهة إلى ميلاد المسيح " (11)، فإنه يحاول أن يبرز الدلالة الحقيقية، وإذن، في نظره، اللاحدثية، لـ"اسطورة" ميلاد المسيح : "إن ميلاد إبن الله لا يتعين على مستوى التاريخ، وإنما على مستوى واقع وحدها صور الأسطورة قادرة على وصفه. ولكن من الملائم حالئذ أن يقرأ "رمزيا" تاريخ ميلاد المسيح في بيت لحم" (12). ولا يفتأ دريورمان يلح على ذلك على طول الكتاب : إنه يجب ربط هذه الرموز بـ "تجارب حيوية"، بمعيشات بشرية، وذلك بهدف تركها تؤثر علينا، على شاكلة هذه الحكايات والأساطير، وهذا "الشعر الشعبي" الذي كانت الرومانسية (13) تجد فيه أمثلتها الأصلية ونماذجها قبل أن يأتي التحليل

النفسي للكشف عن سلطتها العلاجية. أما اللاهوت الكاثوليكي الرسمي، فإنه يكتفي بتكريس وقائع يدعو المسيحيين للإعتقاد فيها بكيفية إستبدادية. ولأنها خارجية، فلا دلالة حقيقية لها بالنسبة اليهم.

الأمر الذي سيقود دريورمان إلى إعتبار عذرية مريم أسطورة رمزية، وليس حدثا تاريخيا إعجازيا. فمريم قد عرفت حقيقة "مني الرجل" ، وهو الشيء الذي لا يمنعها، بمعنى آخر، من أن تكون عذراء. إن هذا التأكيد، الصادر عن أسقف كاثوليكي، سيحكم عليه بالرفض المطلق من طرف السلطات الكنسية ممثلة في شخص المونسينيور ديكينهارت (Degenhardt). ولقد نشرت أعمال المناظرة التي تواجه فيها الأسقف مع قسه، وترجمت فورا إلى الفرنسية (1993) [14]. ولا تهم هنا تفاصيل هذا النقاش اللاهوتي العالم والعميق. ودريورمان لا يجد فيه أدنى صعوبة لبيان أن، حسب المفسرين الأكثر تقليدية أنفسهم، فإن حدثية المسألة مشكوك فيها، وأن الإيمان المسيحي، في النهاية، ليس له ما يكسبه (بل إن له أن يخسر كل شيء) من ربط مصيره بمصير أحداث ما فوق - طبيعية تصير مصداقيتها هشة يوما بعد يوم. ومن ثم، فالأساسي، في العمق، يوجد في مكان آخر : في التمييز الذي يقيمه دريورمان بين التاريخ بالمعنى الحدثي للفظ (historie بالألمانية)، والتاريخ مفهوم كـ "حكاية"، كخطاب سردي (Geschichte) ، صحيح أو غير صحيح، حسب المعنى الأول. وبهذا الخصوص، فإن عذرية مريم، كما، مثلا، تعدد الخبز أو معجزات أخرى، إنما تنتمي إلى Geschichte، وليس أكيدا إلى Historie. إنها حكايات رمزية، وليست وقائع وضعية تجريبية. وهنا ينبغي إستحضار العبارات التي يتوجه بها دريورمان إلى أسقفه، يقول : «إن الإيمان لا يعرف وقائع تاريخية (Historisch). ولا يمكننا أن نستخرج من الإيمان

الفعلي آية فرضية عما يمكن أن يكون قد حدث تاريخيا (Historisch). وإذا حدث للبحث التاريخي أن تعثر حول بعض المقاطع، فإنه يجب الإكتفاء بالقول، بخصوصها، بأننا لا نعرف، أو شرح ما يمكننا أن نعرفه في إطار مناهجنا الراهنة ... وعلى المستوى اللساني، فإن هناك فرقا كبيرا بين واقعة تاريخية (Historisch) وبين حكاية (Geschichte) ... وأنا لا أكف عن التأكيد على أن تعدد الخبز ينتمي إلى الحكاية (Geschicht) ...! أجل !»[15]

هنا يغضب الأسقف غضبا شديدا، ويسخر من معرفة أن تعدد الخبز هو "حكاية جميلة" حين كان يود أن يسمع بأنها حدث تاريخي . سيما وأن دريورمان يغرز المسمار، بعد بضعة سطور، باللعب على إمكانات اللغة الألمانية : «يفهم بالتاريخ (Geschichte) ما يحيل على تجربة وعلى معيش، ولعل هذا ما تعبر عنه بعض النصوص بطريقة ملائمة في صياغات ليست من نظام تاريخي (Historisch). وعندما نقول تاريخ (Historie) بالمعنى الثاني، فإن هذا يعني بأنه يجب فهم ما يقال كإخبار عن بعض الوقائع. ويعود هذا الإختلاف (...) إلى أن تجارب الإيمان هي أساسا تجارب داخلية، يجب علينا أن نؤمن بها ؛ في حين أنه لا يمكننا أن نقول، في كل نقطة، ما إذا كان هذا قد وقع بهذه الطريقة أو تلك في الواقع الملاحظ" [16]

وحتى لا يكون النقاش أقل بساطة، أو على الأقل أكثر إكتمالا، يجب أن نضيف بأن دريورمان، وعيا منه بالخطر الذي قد ينشأ عن معارضة الخيالي بالواقعي بكيفية سطحية وثنائية، يحاول أن يدخل وجود واقع من نوع ثالث. لنستمع إليه مرة أخرى يقول : "بالنسبة للعديد من مستمعينا، تأتي المشكلة من كون أننا عندما نقول "لا تاريخي" أو على الأقل "غير قابل للملاحظة بما هو واقعة"، فإنهم

يفهمون : "خيالي تماما"، "مبتكر كليا" (...) إن ما نحن في حاجة إليه (...) هو رؤية أخرى للواقع غير تلك التي تسود في عالمنا الحديث (...) والحقيقة أنه توجد أنواع من الواقع لازالت غير مصنفة، وتلك هي بالذات الوقائع الدينية" (17).

فبين الخيالي المحض والوقائع التي تدركها الملاحظة أو العقل العلمي، هناك إذن واقع "الرمزي" كما يدعونا التحليل النفسي إلى فهمه. وإنني لأشك في أن مثل هذا التصريح يمكن أن يطمئن الأساقفة. ولإدراك مداه الدقيق، ينبغي مع ذلك ربطه بالمشروع العام الذي تعبر عنه المؤلفات الأولى لدريورمان (18) : إقامة تصالح بين هاذين الأخوين العدوين اللذين هما التحليل النفسي والدين. ولكن كيف يجب فهم وتقدير مثل هذه المحاولة ؟

من الوهلة الأولى، ولنقل ذلك صراحة، يبدو أن الهدف غير معقول تماما. ففرويد نفسه تحدث في هذا الموضوع، وكلامه واضح لا لبس فيه. في كتاب "مستقبل وهم"، تُماثل الديانات التوحيدية الكبرى عنده بعصاب إستحواذي هائل يكون قد إتخذ أبعاد الإنسانية كلها. وفيما وراء حرفية نصوص الأب المؤسس، فإن المنظورين يظهران متضادين لا يقبلان التوفيق، وذلك لسبب عميق : إن كل دين إنما يفترض لحظة تعال جذري. والمقدس، أيا كان المعنى الذي يفهم به، يحيل دوما على كيان خارجي عن البشر، لذلك فهو يتطلب منهم، بالذات، فعل إيمان. والحال أن التحليل النفسي لا يقبل أبدا بأية خارجية أخرى غير خارجية اللاشعور. فإذا كان لا يزال بإمكاننا الحديث عن التعالي (تعالي هذا اللاشعور بالعلاقة مع الشعور)، فإنه لا يمكن أن يتعلق الأمر إلا بتعال داخلي ملازم لذاتيتنا. وفي هذا المنظور، فإن الشيطان والله قد لا يكونا سوى إستيهامات، وإسقاطات

لصراعات لا شعورية. ودريورمان يؤكد ذلك بكل سذاجة حينما يقول، "إن الشيطان هو مركب كل ما نملكه والذي لا نجرؤ على عيشه : حاصل رغباتنا المكبوتة والحياة الأعمق التي نكبتها". وإجمالا، فإنه لا يوجد إلا في داخل أنفسنا. هكذا يترك خطاب القس مكانه لخطاب محلل نفساني قد يمكنه أن يكون أيضا ملحدا. ولا نرى في ماذا ما ينسحب على الشيطان، أي أنه ليس سوى إسقاطا للاشعورنا، لا ينسحب كذلك على الله ... فمن الصعب إذن، في ظل هذه الشروط، إدراك كيف يمكن للدين والتحليل النفسي أن يقيما علاقات بينهما غير علاقة الماء بالنار.

وبطبيعة الحال، فإن دريورمان لا يجهل أي شيء من كل هذا. فكيف يحاول التغلب على الصعوبة ؟ لنسجل أولا بأنه يحيل على يونغ (Jung) أكثر مما يحيل على فرويد. ولا غرابة في ذلك: فالأول، على خلاف الثاني، يقبل بتعالي بعض "النماذج المثالية" بالعلاقة مع الذوات الفردية (كتلك التي ترتبط، مثلا، بصورة الوالدين وتأتي من غابر الأزمان). فهو إذن لا يختزل كل شيء إلى التاريخ الشخصي. ودريورمان مقتنع بأن هذه الصيغة من التحليل النفسي يمكنها أن تقدم الكثير للاّهوت ؛ فهي وحدها، حسب رأيه، التي يمكنها أن تسمح أخيرا بتأويل الدلالة الحقيقية للرسالة الثوراتية.

فإذا أخذنا، على سبيل المثال، قصة سفر التكوين (= قصة الذنب الأصلي) في حرفيتها، فإننا سندخل في سلسلة من الصعوبات لا يمكن تجاوزها. ومن وجهة النظر التاريخية والعلمية، فإنها صارت، بالنسبة إلينا اليوم، ضئيلة الإحتمال. ولنتذكر الرقابةالمثيرة للسخرية التي كانت تمارس إلى عهد قريب، في الولايات المتحدة الأمريكية، على تدريس داروين في المدارس ! وبالمقابل، فإن هذه القصة تلتقي، من وجهة نظر

رمزية، بما نعرفه عن أصول القلق : فبإنقطاعه عن الأمان الذي يوفره الإيمان بحب الله، فإن الوجود البشري، العديم المعنى، لا يمكنه إلا أن يضيع في متاهات المرضيات العصابية المختلفة. وكمثل المفصوم الذي يعاني من الشعور بالغرابة المطلقة للعالم، فإن آدم وحواء يجدان نفسيهما في عالم كف عن أن يكون أليفا. ومنذ اللحظة التي يختفي فيها الله خلف لامبالاة الطبيعة، فإن الكائن البشري لم يعد يمكنه أن يجد على هذه الأرض مسكنا يأوي إليه. إن في هذا النوع من المقارنة بين قلق ذي أصل نفسي (قلق الشخصية الفصامية) والقلق الميتافيزيقي للإنسان المفصول عن الله، لا يتعلق الأمر بإختزال علم إلى أخر. فإذا كان دريورمان يسعى إلى فهم الدين انطلاقا من النظرية التحليلية النفسية للقلق — الشيء الذي يقوده إلى إنكار الوجود الوقائعي للما-فوق طبيعي (المعجزات)—، فإنه يهدف أيضا إلى رفع هذه النظرية إلى ما فوق علم النفس البسيط، إلى حد بعدها المقدس : "يجب على اللاهوت أن يصحح وأن يعرف نفسه بكيفية جديدة (...) أمام المنظورات التي يفتحها التحليل النفسي. ولكن، بالمقابل، ينبغي للرؤية التحليلية النفسية أن تقبل بأن تكتمل وتعمق باللاهوت، إذا كانت لا تريد أن تغرق هي نفسها في شكل آخر من الوضعية" [19].

على المستوى الأول، لست متيقنا بأن الإيمان المسيحي "التقليدي" ليس في خطر، وأفهم جيدا بأن خلافا عميقا يفصل الكنيسة عن دريورمان. يبقى أن الإحالة على التحليل النفسي ليس لها هنا معنى نقد للدين. بل إنها تتعلق، بالأحرى، فيما يبدو لي، بمشروع تصالح بين الإنسية والروحية، هم حرية الضمير والشعور بتعالي القيم الأكثر عمقا. فالمقاربات النفسية الخالصة للقلق، أيا كانت فائدتها، هي دوما قصيرة. وبهذا الخصوص، فإن بروز بعد المقدس في نظام العلوم

الإنسانيـة، من خلال الحوار بين التحليل النفـسي واللاهوت، قد يكون في غاية الأهمية والفائدة.

غـيـر أن تصـــور الإلهي الذي ينتـج عن هذه "الســيكولوجيــا اللاّهوتية" لا يخلو مع ذلك من غموض كبير [20] ، هو نفسه ذو مغزى عميق إلى أقصى حد عن الصور الجديدة للديني.

وبالفعل، فمن جـهة يتفق دريورمان في الرأي مع أعمق البـيئويين في التـأكيد على الطابع المقدس لكل المخلوقات. وبإستلهامه للفلسفات الرومـانسيـة، فإنـه يلتقي مع هانس جـوناس في فكرة أن الإنســان هو المنتـوج الأكـمل للطبـيعـة، وأنه لا يخـتلف عن الكائنات الأخـرى إلا بالدرجـة فقـط، على نمط كمي، ولـيس كيـفـيا، حـتى ولو منحـه هذا التمييز بعض المسـؤوليات الخاصة. من هنا قربه المعلـن من البوذية، كما يشـهـد على ذلك حـــواره الودي مع الدليـلامـا [21]. ومن هنـا أيضــا أطروحـته الشـهيـرة حـول خلود نفس الحيـوانات [22]، وبالتـــوازي مع ذلك، نقـده الشهيـر كذلك لـ "الـتقدم-القـاتل" [23]. فالكـتاب الذي يحمل هذا العنـوان يندرج ضمن السلسة الطويلة لـتفكيكات التمـركز البـشري الحـديث. وكـمـثل البيـئـية (الإيـكولوجيـا) الجـذرية، وبنفس العبــارات، فـإنه يدين الـوحـدانيـة التـي من المفـروض أنهـا تـعلن عن الديكارتيـة وإيديولوجـيا الأنوار، المسـؤولتين عن "خـراب الأرض" في المرحلة المعـاصرة. وبهذا الصـدد، فإن كتـاب دريورمان ضد التـقدم لا يقدم أي أصــالة خاصة : فـهو ينزع إلى إعتـماد الفكـرة السطحـية التي بحـسبـها قـد لا يكون لنا أي إختـيار إلا بين "إنسـية قـاتلة" ذات أصل يهودي وديكارتي، أو العـودة إلى دين طبـيـعي تتعين فيـه كل المخلوقات على نفس المستوى (وهو ما تدعوه النزعة البيئية بـ "المساواة المحيط حيوية)، أي المساواة بين الكائنات الحية في محيطها الحيوي.

على أن هذه الرؤيا التأليهية تبدو غير متوافقة ولا متلائمة، كما يعترف بذلك دريورمان نفسه، مع التصور المسيحي لإله شخصي يتعالى بكل جلاله على المخلوقات الأرضية. وبخلطه لموضوعات مسيحية مع موضوعات أخرى، كسمولوجية، وبوذية، وايحائية، لا شيء يربطها بالمسيحية إطلاقا، فإنه يلتقي بـ "الركام الخليط الصوفي — الباطني" الذي لم ينقطع، منذ السبعينات، عن إثارة الشباب [24]. وكمثل إيديولوجيات "العهد الجديد"، يرتبط هذا التصور الطبيعاوي واللاشخصي لإلهي بنقد عميق للغرب. ومثلها كذلك، فإنه يترافق مع تفكيك جذري لطموحات الذات الحديثة في السيطرة على مصيرها بالإرادة والذكاء. وبذلك يمكنه أن يرتبط بالموضوعة التحليلية النفسية لـ "احتقار الذات"، ويدافع، بالنسبة للفرد، عن ضرورة التخلي عن مشروع التحكم في حياته بالشعور الأخلاقي للأنا الأعلى. وإذا كان يجب قبول اللغة باللاشعور، فمن أجل عزل "الذات الميتافيزيقية" المفروض أنها سيدة ومالكة الطبيعة ومالكة نفسها. من هنا إدانة "البيلاجيوسية" (= النظرية التي تنكر الخطيئة الأصلية وتقول بحرية الإرادة التامة)، ثم الكانطية، ومن خلالهما، كل أخلاقيات الواجب التي تزعم التعبير عن أهداف الأخلاقية بعبارات الجهد، والأمر، والقانون ...

ولعل بهذا التوسط للتحليل النفسي يبرز تصور ثان للإلهي : فللإجابة عن القلق المحايث لعزلة الكائن البشري، يجب القبول بـ"مصادرة" إله شخصي يحبنا، ويرعانا، ويمنحنا الخلود. أما مسألة معرفة كيف يمكن لهذه الصورة عن الله أن تتلاءم مع الأولى، فإنها تظل قائمة كاملة. ولكنها تثبت، بالخصوص، وبكيفية بالغة القلق بالنسبة للمسيحيين "التقليديين"، حكم فولتير : أن من فرط ما نريد أن

نجعل من الله جوابا عن إنتظارات الإنسان، فإننا نخاطر بإختزاله إلى إسقاط ذاتي بسيط لحاجاتنا. وهو تخوف مبرر، سيما وأنه يتوافق كليا مع قراءة الأناجيل بلغة الرموز وليس بلغة الوقائع التاريخية. فمن فيورباخ إلى فرويد، مروراً بماركس، لم يفعل أحدّ ناقدي الدين شيئا آخر ولا بطريقة مختلفة : إن الدين ليس سوى خلقا إنسانيا "مشيئا" بالمعنى الذي يعطيه ماركس لهذا المفهوم. لقد أنتجنا الفكرة التي كنا في حاجة إليها؛ وبنسيان سيرورة هذا الإنتاج، فإننا استسلمنا لوهم الوجود الموضوعي للمنتوج.

يبقى أنه من خلال هذه الأنسنة للإلهي، التي لم ينقطع دريورمان عن البحث عنها، فإن أحد المتطلبات الأكثر أساسية للعالم اللائكي هو الذي يصير، إن لم يكن متحققا، فعلى الأقل مأخوذا بعين الإعتبار، متطلب روحية متلائمة مع حرية الضمير وهذا الإستقلال الذي يدعونا رفض حجج السلطة إلى التفكير فيه. وهكذا يدخل الدين في مدار إحدى الرؤى الأخلاقية التي تسيطر على العالم المعاصر : أخلاقية "الأصالة" والإنشغال بالذات التي تقدس الإنسان إلى حد أنها تأتي لإنذار الإلهي بألا يعود للظهور في شكل "التبعية" التي صارت تُمَاثل منذ الآن مع "الوثوقية". فلم يعد ينبغي البحث، في لفظ عظيم معين خارج البشرية جذريا، عن الإلهي، وإنما في الحب الذي هو في قلب كل واحد منا : «وحده الحب، يقول دريورمان، يؤمن بالخلود. وهذا لا يمكننا أن نتعلمه إلا بجانب شخص يحبنا ونحبه. فلا يمكننا الصعود إلى السماء إلا مثنى ..."[25]. إن الرسالة، المحمولة بموجة قعر حقيقية، تذهل المؤسسة وتروعها. سيما وأن على أنسنة الإلهي في اللاهوت، تجيب، في المجتمع المعاصر، أنسنة الشيطان ...

تحولات الشيطان

ما ذا قد يأتي الشيطان ليفعله في نهاية هذا القرن، في فجر عام 2000 الذي كان يحمل، إلى عهد قريب، كل الوعود الجميلة التي كانت هي وعود الأنوار : تقدم الحضارة المحمول بتقدم العلوم والتقنيات، العقل الذي إنتصر أخيرا على كل الخرافات والمعتقدات الباطلة، حرية الفكر المتحررة من السلطات الكهنوتية، السلام الدائم ؟" ألم يختف الشيطان كليا من معتقداتنا إلى حد أن جل المسيحيين أنفسهم لم يعودوا يرون فيه إلا مجازا مزخرفا ؟ فإلى حدود بدايات القرن الثامن عشر، كان الكاثوليك يتضرعون إلى الله، وهم يقرأون "أبانا"، لتحريرهم من "إبليس". وعلى أي، فبهذا الشكل كانوا يعبرون وبكيفية بالغة الدلالة، إختفت الصيغة من الدعاء ؛ وتحولت، أي تأنسنت، كما لو أن بالموزاة مع علمنة الإلهي، كانت علمنة الشيطان تشق طريقها : فالمؤمن المعاصر لم يعد يطلب من إلهه سوى أن يحرره من " الشر". أول تحول إذن للشيطان : تشخيصه إختفى تدريجيا مع مرور الزمن.

ومع ذلك، فلا شيء تغير : يكفي إستحضار ما يقع في رواندا أو في البوسنة ليبرز شعور لا يقهر بأنه إذا كان الشيطان قد مات، فإننا لازلنا بعيدين عن القضاء على الشيطاني. إن هناك فرقاً كبيراً بين القيام بفعل شرير وبين إقتراف الشر. والتمييز ليس جديدا : فأفلاطون كان يرى، قديما، أن بإمكان الطبيب أحيانا أن يجعل مريضه يتألم، دون أن يحدث له مع ذلك أي أذى. والحقيقة أنه كان يشك، كأستاذه سقراط، حتى في أن يكون الإنسان قادرا على إرتكاب الشر إراديا، وإتخاذه بما هو كذلك كمشروع. والحال أن هنا بالذات يكمن الشك الذي لا يزال يقلق اليوم. لأنه ليس منظر بؤس وشقاء الآخرين هو الذي

يقطع الكلام والشهية وحسب، وإنما الإقتناع، دون التمكن من معرفة دوافعه، بأن المصائب التي تحل بالكائنات البشرية قد أريدت بما هي كذلك، تقريبا لذاتها. كما لو كان يوجد منطق للكراهية (26)، يتجاوز بعيدا كشف هوية "المسؤولين" الأولين عن صراع ما، أيا كان. فالإغتصابات، والإغتيالات المجانية، والمذابح الجماعية، والتعذيبات الأكثر تفننا هي أشياء مألوفة هنا وهناك في معسكر الجلادين، كما، إذا سنحت الفرصة، في معسكر الضحايا. وهذا ليس لإخفاء المسؤوليات السياسية لهؤلاء أو أولئك، وإنما للتشديد على أن أغرب ما في الأمر ، بالنسبة إلينا نحن الذين نعيش في مجتمعات يسودها السلام والنظام نسبيا، هو أن الإغتصابات والإبتزازات ليست إستثناءات، وأنها صارت معيارا، وأنه يوجد، ومن جميع الجهات في النهاية، آلاف الأفراد شاركوا فيها.

والغريب أن هذه الآثام الكبرى تبدو أحيانا (دائما ؟) غريبة عن مقاصد الحرب نفسها. فلماذا ينبغي، لتحقيق النصر، إجبار أمهات على وضع أطفالهن الرضع أحياء في خلاطات الإسمنت كما يؤكد لنا أن ذلك قد حدث في البوسنة ؟ [27]. ولماذا تقطيع رضع بالسواطير لتثبيت صناديق من الجعة أو شق جماجمهم بالمنشار أمام والديهم كما فعل الهوتو ؟ ولماذا تعذيب العدو قبل إعدامه، إذا كان الإعدام لابد منه ؟ فأن يكون الجندي، أكثر من طبيب أفلاطون، مرغما على "فعل الشر" أو إلحاق الضرر والأذى بالغير، فذلك ما يمكن أن يفهمه كل واحد منا. ولذلك تكون الحرب، مبدئيا، بغيضة. ولكن، حتى في هذه الحالة القصوى، التي هي أكثر يأسا من حالة الطب، فإنه ليس من الضروري، مع ذلك، وبكل صرامة، إقتراف الشر، للإنتصار. وحتى في قلب الصراع الأكثر مأسوية والأكثر عنفا، توجد أخلاقية للجندي الذي

ليس مجبرا، للقيام بعمل خبيث، أن يكون دائما قذرا ودنيئا. فالبطولة، والشجاعة، ولكن أيضا روح الفروسية، بل روح الشفقة، يمكنها أن تحتفظ في كل ذلك بمكان معين.

والحال أن الأمر يتم كما لو كانت الحرب توفر الفرصة للإنزلاق، بكيفية غير محسوسة، وفي غياب أي عقاب، من الرذيء إلى الشرير، كما لو لم يعد الشر وسيلة وإنما غاية، وكما لو لم يعد واقعا مأساويا وإنما تضييعا للوقت، حتى لا نقول مشروعا محمسا ... فليس إذن بالمصادفة أو بالشعوذة يتحدث اللاهوت عن "الخبث" والأذية. وكانط نفسه، الذي كان متأثرا بأفكار سقراط دون أن يصرح دائما بذلك، كان يرى بأنه من عمل الشيطان. ولقد ذهب أحد تلامذته، بنيامين إهرارد (Benjamin Ehrard)، في كتيب غريب بعنوان "إمتداح الشيطان" إلى حد تخيل ما هي مبادئ الفعل التي ينبغي أن يعتمدها كائن قد لا يختار إلا القيام، دون عيب ولا أي تردد، بأفعال خبيثة. وبطبيعة الحال، فإن هذه المبادئ لا يمكنها أن تكون سوى مبادئ المسيح الدجال (أو الضد ـ المسيح).

وحتى اليوم، تحافظ الكنيسة، في معركتها ضد الكاثوليكيين "الحداثيين" المنشغلين بملاءمة المسيحية مع متطلبات العصر الحاضر، على المعتقد بصرامة : أن الشيطان يملك وجودا واقعيا ما في ذلك شك. وعلى عكس ما يراه دريورمان واللاهوتيين الذين يفكرون من خلال التحليل النفسي، فإن الخصم ليس رمزا يجب تأويله، ولا كيانا نفسيا ينتجه لاشعورنا، وإنما هو أمير الشياطين، إن لم يكن لحما ودما لأن الأمر يتعلق بروح، فعلى الأقل كافي القوة للتجسد في جسم إنسان وإحداث الظاهرة الملموسة لـ " المس الشيطاني". فممارسة التعزيم والتطير إذن، مهما بدت لنا عتيقة، فإن لا شيء فيها فائض أو

غير ضروري [28] . فهذا على الأقل ما تذكر به وثيقة من "التجمع المقدس" نشرت عام 1975 تحت عنوان "الإيمان المسيحي ومبحث الأبالسة". وهذا، على الخصوص، هو ما شدد عليه بولس السادس في خطاب مؤرخ بـ 15 نونبر 1972 : "إن أي أحد لا يقبل بوجود الشيطان أو يعتبره ظاهرة مستقلة ليس الله، عكس كل المخلوقات، في أصلها ؛ أو يعرفه بأنه واقع — مزعوم أو تشخيص مفهومي وخيالي للأصول المجهولة لأمراضنا، فإنه يخرق التعاليم الثوراتية والكهنوتية ..." . فضد المانويين وتلامذة آخرين لزرادشت، ينبغي إذن الإحتفاظ بفكرة أن الله، ولا أحد سواه، هو الذي خلق الشيطان — لأن بدون ذلك، سيكون هناك مبدآن متساويان ولن يعود الإلهي هو "القوي — الجبار" ؛ ولكن حتى لا ينسب إلى الله خلق الشر بما هو كذلك، مما سيكون خرقا للمقدس، فإنه ينبغي التسليم بأن الشيطان، الذي كان ملاكا جليلا في الأصل، لا يدين بلؤمه وخبثه إلا لنفسه و لإختياره الحر للشر [29].

لكن، على الرغم من جهود البابا، فإن الخصم قد نزل إلى الأرض. وأنسنة الإلهي، وإستبطان الروح البشري للمضامين الدينية صار أيضا إستبطانا للشيطان. وروسو، الذي كان دائما سريع الإدراك لصدعات التاريخ، قد فهم ذلك وعبر عنه من بين الأوائل ؛ يقول في "إميل" : "أيها الإنسان،، لا تبحث بعد اليوم عن المسؤول عن الشر ؛ فهذا المسؤول هو أنت نفسك. إنه لا يوجد إطلاقا أي شر إلا ما اقترفت يداك أو ما تعانيه، ولا يأتي هذا وذاك إلا منك أنت" [30]. إن هذه العلمنة قد تمت بالفعل، ولم يعد خطاب الكنيسة يقنع أحدا. ومع ذلك، فإن الشر الجذري لم يكتف بالإنتقال من الشيطاني إلى الإنساني، من شخص روحي إلى شخص مادي : فلقد حدث تحول ثان : يتمثل في أن الشيطاني يبدو اليوم أنه قد غادر الميدان

"الشخصي" بصفة عامة، وأنه لم يعد منسوبا إلى ذات معينة، أيا كانت، وإنما فقط إلى السياق، إلى الوسط الإجتماعي، أو العائلي أو وسط آخر قد يكون هو الذي ولده. وليس من الأكيد، رغم المظاهر، بأن "التقدم" الذي حققه العقل ضد الخرافة والشعوذة هو تقدم مشترك. ولكن الخطاب السياقي ينتصر في كل جهة. فحتى حنا ارندت (Hannah Arendt) ، التي يشك في وديتها للحتمية في العلوم الإنسانية، سلمت بفكرة "إبتذال الأذى والشر"[31] : فأيشمان (Eichmann)، الموظف الصغير، الحي الضمير، الأب الجيد والزوج العطوف، يكون قد أنجز مهمته "دون أن يفكر فيها"، بكيفية أداتية وآلية، كما لو كان الأمر قد تعلق بأي عمل عادي ... إنني مقتنع بالعكس ؛ وعلى أي، فإنني أتساءل عما إذا لم يكن اللاهوت، هنا أيضا، قد توصل إلى حقيقة أعمق من حقيقة خطاباتنا المعاصرة، بإدانته لـ"الخبث" في كيان "مشخص"، وبنسبته إرادة إقتراف الشر بما هو كذلك إلى ذات واعية ... إنني لا أزعم بأن لغز الشر قد حل بذلك، ولكن على الأقل صار مسمى وظل يشكل، حتى بالنسبة لغير المؤمنين، مسألة. لقد كان بودلير يقول عن الشيطان بأن أجمل حيلة من حيله تتعلق بإقناعنا أنه لا يوجد. وكل شيء يحمل على الإعتقاد بأن هذه الحيلة قد نجحت، وأنها قد أقنعتنا فعلا.

زوال الطابع الإنساني عن الشر أو الإختزال إلى السياق : خطاب المحامي

عندما تصير جريمة فظيعة حديث الناس — كالجرائم التي تقع حتى عندنا، بالطبع، ولكن كما ترتكب كل يوم على نطاق واسع في الدول التي تتحارب —، يكتشف المحامي نفسه فجأة على أنه تلميذ

للعلوم الإنسانية. فالتفسيرات السوسيولوجية أو التحليلية. النفسية تفرض نفسها من ذاتها في إقامة ظروف التخفيف : وحينئذ يجتهد في إبراز "الماضي الثقيل" لمجرم يصير لتوه ضحية مجتمع، ووسط، وأسرة، ورصيد وراثي، بل حتى ضحية سلطة سياسية تكون قد صنعته. إن الحجة طقسية، ومألوفة جدا إلى حد أنها تنقلب هي ذاتها إلى سخرية. وهكذا عن هذا المحامي الذي، بدفاعه عن ابن قتل والديه، يصيح أمام المحلفين : "كيف، لا يمكنكم مع ذلك أن تحكموا على يتيم !". وإذا كان هذا المزاح يتحدث إلينا، فذلك لأنه يقول، مثل دائما، أكثر مما يظهر منه. والحقيقة أنه يقول كثيرا : لأن كل العلوم الإنسانية، أي الأساسي (كميا على الأقل) في خطابات اليوم المخصصة للكائن البشري هي التي تستدعى ضمنيا في المرافعة. التحول الأخير للشيطان : فضد الديانات التي تعين الشر في كيان شخصي متعالي، وضد الإنسية على طريقة روسو التي كانت تكتفي بنقله إلى الإنسان مخاطرة بجعل هذا الأخير شيطانا هو نفسه، تنجز العلوم الإنسانية خطوة إضافية لعلمنة الشيطان (= جعله دنيويا) : فضمن سياق معين، داخل "وسط" كما يقال، تدعونا اليوم إلى البحث عنه. كما لو لم يكن الإنسان، اللامسؤول في العمق عن أفعاله، سوى منتوج سلسلة من التواريخ المتقاطعة : تاريخ طبقته وأمته، تاريخ أسرته وثقافته، أو أيضا، مع مجيء "البيولوجيا الاجتماعية" إلى السوق، تاريخ جيناته وهورمناته ... وهكذا تبدأ الآلة الفكرية، التي صنعت على هذا النحو، في العمل ؛ وهي تشتغل جيدا إلى حد أن الشر، في النهاية، لم يعد يوجد في أي مكان.

من هنا الإحساس الرهيب بالإنفصام التام بين ما نلاحظه وما نستطيع التفكير فيه. فهناك هوة سحيقة تفصل الواقع، اليومي تقريبا، للفضاعة التي تحيط بنا من كل جانب، والمفاهيم، التي بزعمها أنها

تفهمه، تقضي عليه ... وهي هوة ملغزة إلى أبعد حد، بالنسبة إلينا نحن الديمقراطيين، سيما وأنها تملك جذورا في عمق أعماق تمثلاتنا الحديثة عن الكائن البشري.

إن مجتمعاتنا الديمقراطية، المفتونة بالمساواة، قد رفضت — وهذا شيء موفق من جوانب معينة — فكرة أنه قد توجد هناك أرستقراطية للخير والشر. فـ "الناس يولدون أحرارا ومتساوين في الحقوق". وإذا كانت هذا الحقوق يجب أن تكون لها معادلات في الواقع، فإنه ينبغي لنا أن نفترض بأننا لا نولد أخيارا ولا أشرارا بكيفية نهائية، وإنما نصير كذلك بالنظر إلى الظروف. إن فكرة شر "طبيعي" تنفرنا ويأباها عقلنا؛ ولذلك أيضا، إعتبارا بأن لا شيء مقرر نهائيا وبكيفية دائمة، إنتهينا إلى الغاء هذا الحكم بالإعدام الذي لا يترك أية حظوظ لقابلية إصلاح المجرم. ولعل في هذا المنظور كذلك تمت بلورة الأدوات المفاهيمية التي تسمح بإختزال الشر إلى حالات محددة قد تنتجه آليا. صحيح أنه، بهذا الشكل، يصير بالنسبة إلينا مفهوما وأقل سرية وإزعاجا، لإنه قابل للتفسير بسلسلة سببية من العلل. ولكن، في الوقت ذاته الذي نعتقد فيه بأننا تمكنا من التعرف عليه، فإنه يفلت منا : فلا يمكنه، من حيث أنه منتوج تاريخ "خارجي" عن الفرد، أن ينسب إلى أحد.

إن الإجراء الإختزالي إلى الحتميات يملك اليوم ألف وجه ووجه. فهو يشكل بعمق الإيديولوجيا المسيطرة إلى حد أن بعضهم أتى، بإسم العلوم الإجتماعية، إلى "تبذيل" الصور الأكثر صراحة وتأكيدا للشر المعاصر. ذلك هو الأمر مثلا بخصوص النازية التي يعينها المتخيل الجماعي على قمة لائحة آثام هذا القرن. لقد أحدثت القضية ضجة كبرى في ألمانيا التي أثارت فيها، على إمتداد السبعينات، سجالا حادا جدا. إنها تستحق أن نتوقف عندها قليلا، لأنها تملك هنا قيمة نموذج.

لقد فكر بعض المؤرخين، الذي إنشغلوا بتجاوز مرحلة السخط الأخلاقي، في إقامة مشروع اللجوء إلى السوسيولوجيا لمحاولة فهم، أو بالأحرى تفسير، كيف أتى هتلر إلى تنفيذ ما يدعى "الحل النهائي". ففرضية "الجنون" كانت تبدو لهم غير كافية، شخصية جدا، لفهم ظاهرة إجتماعية وسياسية بمثل هذه الشمولية. وهكذا فكروا في إبراز وتوضيح "الآليات" التي بواسطتها يكون النظام السياسي للرايخ الثالث قد "ولد" الإبادة، وبالتالي الكشف عن "السياق ونمط إنتاج" الجريمة ضد الإنسانية. فهانس مومسن (Hans Mommsen) ومارتن بروشات (Martin Brozat)[32] هما ليبراليين تقدميين ليس هناك أي ود، ولو كان لا شعوريا، يجمعهما بالإيديولوجيا النازية. بل إنهما لا يكفان عن التشديد على الكره والإشمئزاز اللذين تثيرهما فيهما، كما في كل واحد منا. وهما أيضا مؤرخان ممتازان يعترف بقيمتهما العلمية زملاؤهما المؤرخون.ولكن، وهذا هو الأساسي في القضية، اللجوء إلى العلوم الإنسانية هو الذي يدفع بطبيعة الحال، إذا لم تتخذ كل الإحتياطات اللازمة، إلى التبذيل. وبتفكيكهم لآليات السلطة النازية، الوطنية - الاشتراكية، وبتحليلهم للتنافس الشرس الذي كان يفرق بين كثير من المجموعات المختلفة المتعارضة والمتصارعة، ولتشتت سيرورات اتخاذ القرارات ... إلخ، يأتي مومسن وبروشات شيئا فشيئا إلى رسم صورة غريبة عن هتلر : صورة "دكتاتور ضعيف"، غير مسؤول عن الإختيارات السياسية التي نتجت عن عدد لا يحصى من القرارات الصغيرة والإنحرافات البسيطة التي حددها بكيفية آلية إشتغال الحياة السياسية الألمانية. وإجمالا، فإن الأمر يتعلق بإنتصار مطلق للسياق على مسؤولية البشر، لأن المذنب الحقيقي الوحيد، في نهاية المطاف، هو "النظام"، أي لا أحد ! وإذا كانت هذه الأطروحة قد أثارت فضيحة كبرى، فليس لأنه قد تمت مؤاخذتها على خطأها، وإنما على

عكس ذلك لأنه كان يظن أنها كافية الصحة لتَبرير إبتذالية الشر والأذى. فبيان أن الشر كان محددا من الخارج، بصرامة قاسية ومستقلة عن "النيات" المعلنة للسياسيين، تم نَزْع المسؤولية عن البشر لتعيينها في كيان مجرد. وهكذا كان مومسن وبروشات يثبتان أطروحة حنا أرندت في "إبتدال الشر" ...

وضدا على تحليل قائم على مساعدة السوسيولوجيا[33]، أبرز مؤرخون آخرون[34] ضرورة رد الإعتبار لإرادة ودور الرجال العظام، حتى ولو كانوا، بالمناسبة، مجرمين كبارا. فليست الآلة السياسية هي التي كان يجب إعتبارها، وإنما هذه "النوايا المعلنة" الشهيرة التي كانت السوسيولوجيا قد أرادت إقتصاد القول فيها. إن في رؤية القادة النازيين للعالم كان يمكن أن يقرأ سلفا المستقبل الرهيب الذي إنكشف، في المجموع، على أنه مطابق لمقدماتها. ولقد اتُّهم هؤلاء المؤرخون، كما كان متوقعا، بالمحافظة والمقاومة العتيقة لتقدم المعرفة العلمية ...

إنني لا أزعم الحسم في الجدال. وإنما فقط التشديد على أحد رهاناته الأساسية، الواضح حتى بالنسبة للجمهور العريض : أن المقاربة "العلمية" للعالم البشري، العالم الذي كان يسميه دلثاي (Dilthey) بـ"عالم الروح" لحمايته من علوم الطبيعة، تنزع نحو الموضوعية. واللفظ يجب أن يفهم بالمعنى القوي : فالإنسان الذي ينظر إليه كموضوع يشيأ ويحول إلى شيء بسيط، ولا تعود سلوكاته وتصرفاته، سواء أكانت حسنة أو قبيحة، بل حتى شريرة، بعد التحليل، إلا نتائج آليات لا شعورية عمياء. وبالطبع، فإن مرافعة المحامي تربح في ذلك، لأن خطابها يغتني بحجج قوية تلتقي بمأثورة سقراط : أن لا أحد، وهذا شيء ثابت الآن، شرير بمحض إرادته ! غير أن عالم الروح يخسر في ذلك كثيرا، ولا نعود نفهم ما يجعل العمل الإنساني، بالمعنى الأوسع

للكلمة، يتعارض مع الأفعال التي نحكم عليها بأنها "لا إنسانية". وبقدر ما تنزع منا مسؤولية الشر، فإننا نجد أنفسنا، ولنفس الأسباب، منزوعين كذلك من مسؤلية الخير. وإذا لم يعد أحد شرير بمحض إرادته، وإذا كان كل شيء هو مسألة تحديد بالسياق، فإن لا أحد كذلك خير بأثر وضع ملائم. هكذا تتبختر مسؤولية الإنسان، ومعها الخير والشر. ويمكن لتحولات الشيطان أخيرا أن تنتهي. فحيلته قد نجحت تماما.

ألازال من المسموح، حتى ولو كان كل شيء يتعارض مع ذلك، الشك في الأمر ؟ إن للتأويلات التي توحي بها السوسيولوجيا والعلوم الإنسانية الأخرى حقيقتها، لا ريب في ذلك. فمن يمكنه اليوم أن ينكر بأن للمحيط الإجتماعي أو العاطفي، حتى لا نقول أي شيء عن رصيدنا الوراثي، دورا شعوريا أو لا شعوريا يلعبه في سلوكاتنا ؟ ومع ذلك، فإن الشك وارد في أن هذه الإعتبارات العلمية ناقصة، وأنها تترك دائما جزءا (الأساسي ؟) مما تزعم أنها تمسك به بشكل شمولي يفلت منها. وبكلمة، فإننا نخطئ عندما لا نميز "وضعا" يمكنه أن ييسر بعض السلوكات ولكن لا يرغم عليها بالضرورة، عن "تحديد" قد يولدها بكيفية آلية لا ترد. فكيف يمكن الإعتقاد جديا بأن أولئك الذين يقررون رفع الإغتصاب والتعذيب إلى درجة مبادئ سياسية لا يعرفون ماذا يفعلون ؟ وكيف القبول بأن يصيروا، لا جلادين، وإنما ضحايا تاريخ "صعب" ؟ يمكننا أن نسلم، عند اللزوم، بأن الناس الأفظاظ المخمورين الذين ينجزون في الميدان العمل الدنيء يكونون مدفوعين إلى ذلك بغرائز سادية غير مراقبة، بالدعاية القومية أو بفعل المخدرات على النواقل الدماغية. بل يقال حتى أن أحد هذه المخدرات، الذي إستعمله الجنود الروس في الشيشان، كان يستجيب لاسم "فيروسين".

ممكن. ولكن بالنسبة للذين يصفون هذا "الفيروسين"، ويخططون للمجازر في مكاتبهم، ويصدرون الأوامر بتدمير قرية بكاملها، وهم يعلمون ما يعنيه ذلك على الأرض ؟ والنفاق الذي ينكرون به اللجوء إلى مثل هذه الوسائل، أليس، حسب الصيغة الشائعة، هو تكريم الرذيلة للفضيلة ؟ فتفسير سلوكهم بإختلال ليبدي في طاقتهم الحيوية أو بصعوبات حياتهم الطفولية قد يكون تافها ومثيرا للسخرية بالنظر إلى المدى السياسي للظاهرة. ولكن الإعتماد على التفسيرات السوسيولوجية قد يعني الإصطدام بلغز التنوع : فكل الصربيين لم يخضعوا للشيوعية — القومية، كما لا يتعرف الكروات بكيفية جماعية على أنفسهم في قادتهم الفاشيين. صحيح أن كل وضع يمكنه أن يحدد، ولكن ليس هناك وضعا يكون لوحده محددا بصرامة. بدليل الوجود، الهامشي حتى، للمنشقين والمقاومين في كل الأنظمة الدكتاتورية ...

ولعل من حسن الحظ أن بعض ممثلي العلوم الإنسانية قد تحلوا بما يكفي من الوضوح والشجاعة الفكرية للموافقة على ذلك. ولكن كان عليهم أن يعارضوا التيارات المهيمنة التي تشكلهم. فإحدى نزعات التحليل النفسي صارت، بالذات، إلى إختزال جذري. وفرويد العظيم نفسه لم يخرج عن هذا الإطار. فعن تشخيص الشر، لا يقول لنا في معظم الأحيان سوى مبتذلات : الشيطان هو اللاشعور، "الضد — إرادة"، الليبيدو، الجنس، الغرائز المكبوتة، أب سيء، وإكتشافات أخرى في مستوى طالب في السنة الأولى. يقول مثلا في هذه الرسالة إلى فلييس بتارخ يناير 1879 : «إنني وجدت تفسير طيران الساحرات ؛ فمكنستهن الكبيرة هي، على وجه الإحتمال، السيد الذكر الكبير ...». حسنا، ولكن الخيط الأبيض كان لا يمكنه أن يمر دوما من دون أن يكشف. فحينما يدخل فرويد في تفكيره آلية "الإسقاط"، وخصوصا

غريزة الموت، فإنه يقترب دون شك من المسألة. غير أن اللغز يظل قائما مع ذلك، لأن الشر ليس صدورا بسيطا عن الذهن، ولا آلية نفسية خالصة : إنه يعود إلى خارجية واقعية حقيقية، كما يعترف بذلك، ليس بدون تواضع معين، أندري غرين (André Green) أحد كبار المحللين النفاسيين اليوم. ففي نهاية مقالة رائعة معنونة بكيفية دالة بـ "لماذا الشر ؟"، يختم غرين بالطريقة التالية، التي تستحق التأمل : "... إنني أظل مقتنعا بأن الشر موجود وبأنه ليس مقاومة، أو موقفا سطحيا أو تقنيعا لذهان. إنه يجب الذهاب للبحث عن الشر في أي مكان ينتشر فيه. في العالم الخارجي ... لقد أردت بيان أنه في غيبة منا، أو دون أن ننتبه إلى ذلك، فإننا محاصرون ليس فقط بالعنف، وهذا شيء مبتذل، وإنما بالشر. يمكن للعقلنات السوسيولوجية أو السياسية أن تقترح تفسيرات معينة. ولكن عندما نختبرها، فإنها لا تصمد طويلا ...". ويضيف غرين، مذكرا بضحايا النازية، أولئك الذين سمح لهم قدرهم بالبقاء : "كل شيء يشير، من خلال شهاداتهم، بأنهم لم يفهموا بعد. ونحن أيضا." (35).

وإذن، فالشر يوجد بدون لماذا : جواب "سيخيب آمال" العلمويين. ومع ذلك، فهو أقل ابتذالا مما يبدو. إنه يوحي بأن الشر يسكن، حسب عبارة كانط، في أعماق النفس البشرية. بل إنه يعني خصوصا بأنه "يجب" أن يكون هناك سر للشر، كما للخير، لكي يتمكن ببساطة هاذان اللفظان المشكلان للفكرة ذاتها للأخلاقية من استقبال معنى. إنهما إفراطين غريبين بالعلاقة مع منطق الطبيعة. والمقارنة مع العالم الحيواني مفيدة جدا بهذا الصدد، فبقدر ما ليست الحيوانات شريرة بالمعنى الدقيق، حتى حين تكبد مثيلاتها أقسى الآلام (والأمثلة كثيرة عن "قساوة" العالم الحيواني)، بقدر ما أنها ليست

قادرة على هذا السخاء غير المتوقع، كنت سأقول غير المؤمل، الذي هو أحيانا من فعل الكائنات البشرية. فمهما كانت مخلصة ولطيفة، فإن كل شيء يظل متوقعا ومضبوطا، حتى لا نقول حتميا، في سلوكاتها. بخلاف الإنسان الذي هو، بإمتياز، الكائن المضاد للطبيعة [36]، أو، بعبارة أفضل، كائن الطبيعة الوحيد (لأنه أيضاحي حيواني) الذي ليس مبرمجا بتلك الطبيعة وحسب، وإنما الذي يمكنه كذلك أن يعارضها ويواجهها. ولعل هنا يكمن سر حريته، المفهومة كقدرة على تجاوز الدورة الطبيعية للحياة الغريزية. "الإفراط"، أي التعالي أيضا : فإذا كان الخير والشر لغزان محيران، غير متوقعين أحيانا وغير مفهومين، فذلك لأنه يجب أن يكونا كذلك ليوجدا. ولأنها ليست محركة بهذه الحرية الغامضة، وبهذا الإستقلال غير المفهوم تجاه الطبيعة، لذلك فإن الآلات، بل حتى الحيوانات نفسها، ليست قادرة على فعل الخير ولا على فعل الشر : إنها محددة، بآلية أو بغريزة، للعيش والسلوك حسب القوانين المقدسة والأبدية التي هي قوانين النوع المنتمية إليه منذ آلاف السنين. أما الكائن البشري، فإنه ليس مبرمجا كليا بأي رمز أو مدونة. وكما كان يقول روسو، فإنه يفلت جيدا من القانون الأسمى للطبيعة، أي قانون المحافظة على الذات، إلى حد يمكنه فيه أن ينتحر، ويضحي بنفسه، ويرتكب الفضائع حتى فقدان حياته ! ولعل في عينيه، يضيف فيختنه، يقرأ هذا اللاَّ تحدد الأساسي الذي تتضمنه حرية يمكنها، دون إنقطاع، أن تختار أن تكون حرية من أجل الخير، أو حرية من أجل الشر. وعلى خلاف عين الطيور، التي تشبه مرآة، فإن العين البشرية تترك نفسها، بميزة لا تفسر، تخترق بنظر الآخر وتنكشف حاملة لمعنى لا يمكن لأحد أن يقرر قبليا ماذا سيكون. اللغز السحيق للحرية البشرية، يقول كانط، ولكن لغز ضروري : فلنفس الأسباب أن ليس هناك مدحا مطريا دون حرية التوبيخ، فإن الخير الأخلاقي لا ينفصل

عن إمكانية الشر، أي عن هذه المصادرة الغريبة التي يملك بمقتضاها الإنسان، في نهاية المطاف، حرية عميقة للإختيار.

إننا نقول، دون أن نعي ذلك جيدا، عن سلوك مطبوع بالقساوة بأنه "لا إنساني". بل إننا نمضي بالسخرية وإحتقار المعنى الدقيق للكلمات إلى حد وصفه بـ"الحيواني". إن الخطأ هنا جسيم : فليس الشر بشريا وحسب، وإنما هو أحد خصوصيات الإنسان، أحد إختلافاته الأكثر تميزا مع الكائنات الأخرى. فلا وجود إطلاقا للمجرمين والقتلة عند الحيوان. ولكن هناك، بالمقابل، في غاند (Gand)، في بلجيكا، متحف غريب ومخيف : متحف التعذيب. نجد فيه أدوات وآلات لا تحصى معدة كلها لتكبيد كائنات بشرية أخرى أكبر العذابات والآلام التي يمكن تصورها. والحال أن ما يلفت النظر، في هذه الأماكن الرهيبة، هو بالذات الثراء الذي لا ينضب للخيال البشري حين يتعلق الأمر بالإساءة وإلحاق الضرر. ولقد حاول الكسيس فيلونينكو (Alexis Philonenko) أن يصفه (37)، فانتهى، صوابا، إلى أن كل شيء فيه إنساني، مفرط في الإنسانية، بكل أسف ... ها هو اللغز المطلق للشر، ولماذا القلق الذي يثيره بالنسبة لكل تفكير فلسفي : فبواسطة هؤلاء الناس الذين نؤلههم يحدث للناس الآخرين ما يحدث. وعلى صورة الإنسان — الإله، تجيب صورة الإنسان — الشيطان. إن بين الدين، الذي كان يمثل الشيطاني تحت سمات كيان مشخص، وبين العلوم الإنسانية التي تنزع إلى القضاء عليه كليا يرتسم نظام ثالث من الخطاب : الخطاب الذي يؤنسن، بالمعنى الأقوى للكلمة، لغز الشر، أي يستبطنه، دون أن يزعم لذلك بأنه قد حل مشكلته نهائيا. من هنا إستعجالية وصعوبة ردود الفعل الأخلاقية، والإنسانية أو أخرى ، التي يثيرها إدراك الشر بما هو كذلك : فهل لازالت

الأخلاقية، المعلمنة، قادرة على إستمداد القوى الضرورية من ذاتها لخوض معركة ظافرة ؟ ألا نعيش، عكس ذلك، وكأثر حتمي لأنسنة الإلهي زمن "ما بعد — الواجب"، نهاية الحماسات الكبرى والإلتزامات الحاسمة من أجل الخير ؟ إن السؤال يستحق، بالفعل، أن يطرح ...

هـــوامـــش الفصل الأول

1 - كـمـا يوحي بذلك، عـلى إمـتـداد تحليل دقيق صـارم، الكاردينـال لوسـتـيـجـيـر (Lustiger). انظر عـلى الخـصـوص : "صـيـروا جـديرين بالوضع البـشـري" (Devenez dignes de la condition humaine, Flammarion, 1995)، ص. 20 : "في المجادلات الأخلاقية التي تسترعي إنتباه الرأي العام، يوضع الضمير بمعنى مـا تحت وصاية لجان الأخـلاقية أو مـحاكم تحكيـمية مـهنية. وكـمـثل المقتضـيات التشريعيـة أو التنظيمية، فإن هذه القرارات تقوم مقـام معيار أخلاقي. إلا أن القانون لا يلزم ولا يسمح على مستوى الضمير إلا ذا كان مطابقا للعقل الأخلاقي

2 -Cf.Jacques Rollet, *Les Croyances des Français*" in Etudes, Octobre 1995,

يعلق على استطلاع هام للرأي أنجـزه عام 1994 معهد CSA، فعلى السؤال : «في القرارات الكبـرى التي تتخذونهـا في حياتكـم، هل تعتمـدون قبل كل شيء على ضـمـيركم أم عـلى مواقف الـكنيسـة ؟»، أجـاب 83 ٪ من الفـرنسـيين : "على ضميري"، وأجاب 1 ٪ فقـط "على مواقف الكنيـسة" فـيمـا أجاب 9 ٪ : "على الإثنين معا".

3 - انظر، حول هذه النقطة، المقالات المجموعة في مجلة :

".Le Débat", Gallimard, mai - août 1993, N° 75

انظر أيضا، حول نفس هذه الموضوعة :

- Jean Stoezel, *Les Valeurs du Temps Présent : Une Enquête européenne*, PUF, 1983 (قيم الزمن الحاضر : تحقيق أوروبي")

- Hélène Riffault, *les Valeurs des Français*, PUF.,("قيم الفرنسيين")، 1994

أو أيضـا، الملف الذي خـصـصـتـه شـهـرية Panorama، نونبـر 1993، لموضـوعة "Les Français, La Mort et l'Au-delà" ("الفرنسيون، الموت والآخرة")

4 - *La Splendeur de la vérité*, ("جلال الحقيقة)

Mauve / Plon, Paris, 1993,pp, 54 - 57 (page 32 -34)

5 - حتى ولو أوحى بعض أساقفته، بالنسبة لأولئك الذين قد لا يمكنهم التقيد بهذه القاعدة، بأن بعض السلوكات تقدم مساوئ أقل من سلوكات أخرى ...

6 - وحول المسألة الكلاسيكية للعذر، انظر ف 56 .(36 §) Ibid., p. 61.

7 - انظر أيضا ف 90 . وحول أكثر من نقطة، يلتقي نقد يوحنا بولس الثاني للنفعية مع نقد رولس : إنه من غير المشروع، بإسم السعادة العامة، التضحية بأقل جزء من الكرامة البشرية.

8- *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Mame / Plon, 1992,§ 2266

- كما يشهد على ذلك، مؤخرا، الجدال الذي أثاره كتاب "المسيح" :

Jacques Duquesne, *Jésus*, Flammarion, Paris, 1994.

10 - وكما سنرى ذلك ربما بشكل أفضل فيما سيلي، فكون أن دريورمان لم ينقطع عن إدانة موروث الأنوار لا يغير في شيء من كون أن لاهوته يندرج في الإطار العام للإنسية.

11 - Traduction au Seuil, Paris, 1992

12 - Ibid., p. 144

13 - Ibid., p. 24

14 - في منشورات Cerf، تحت عنوان "الحالة دريورمان. الوثائق" :

Le Cas Drewermann, les documents

15 - *Le cas Drewermann, p.* 83

16 - Ibid, p. 83

17 - *La Parole qui Guérit* , p., 60

18 - Cf. *La Peur et la Faute.*

19 - *De la Naissance des Dieux à la Naissance du Christ*, p. 48.

20 - كما يشهد على ذلك، من بين أشياء أخرى، النص التالي : "إنني أومن بالله بطريقتين. إنني أومن أولا بأن علوم الطبيعة تعمل الآن على رسم صورة جديدة حتى للتفكير اللاهوتي. فهي تفصح عن ضرورة إحترام منظومة تنتظم من تلقاء ذاتها. فلم يعد يمكننا الحديث عن المادة والروح كما إعتدنا على فعل ذلك في الغرب. إننا نكتشف الروح كخاصية بنيوية لكل المنظومات المعقدة. ويطرح المعنى من ذاته إنطلاقا من طريق التطور. بهذا المعنى، فالله شيء ينتشر في نفسه في العالم ومع العالم. إن هذه الفكرة الشاعرية جدا والخلاقة التي تذكر بالحلولية فكرة حكيمة أيضا وتقودنا إلى إعادة إكتشاف علاقتنا بالمخلوقات بطريقة جديدة (...). إن الدين، أي دين، لن يكون بعد اليوم محل ثقة إلا إذا حدد المعنى الديني

للرابطة التي تجمع بين الإنسان والطبيعة وأدرك الوحدة المشكلة للنفس والجسد (...). والنقطة الثانية أنه لم يعد من الممكن إلغاء القلق الناتج عن إدراك المرء لذاته كفرد (...). ولذلك، أعتبر الإيمان بالله شخصي مصادرة مستعجلة للجواب عن هذا القلق الإنساني. وإنني أعتقد بأن هذا هو ما كان يفكر فيه المسيح عندما كان ينوي إعادة منحنا شجاعة المشي على المياه والشعور بأن الهوة تحملنا حالما نظهر ثقتنا. إن هاتين الصورتين لله، صورة الله الشخصي وصورة الروح الذي يتطور هو ذاته، صورة علم التصنيف التطوري، متناقضتين.ولكني اعتقد بأنه من الممكن أن يستطيع المذهب الثالوثي القديم للمسيحية أن يربط بين الدورين».

Frankfurter Allmgemeine, 3 mai, 1991.

ولقد ترجم وعلق عليه في عدد مارس 1993 من :

"L'Actualité Religieurse dans le Monde."

21- *Les voies du Coeur*, trad. Cerf, Paris, 1993.

22 - *De L'immortalité des Animaux*, trad. Cerf, Paris 1992.

23 - *Le progrés Meurtrier*, Stock, 1993.

24 - انظر حول هذه النقطة مقالة Françoise Champion و Martine Cohen في مجلة "Le Débat"، غاليمار، ماي - غشت 1993 .

25 - *Sermons pour le Temps Pascal*, p. 94. -

26 - حلله جان - لوك ماريون (Jean-Luc Marion) في "مقدمات في الإحسان" *Prolégomènes à la Charité*, Ed. de la Différence, 1986.

27 - ها هو، على سبيل المثال، مقطع من صك الاتهام الموجه في نونبر 1995، ضد بعض قياديي الصرب والذي أصدرته المحكمة الجنائية الدولية بالنسبة ليوغوسلافيا السابقة : "آلاف الرجال تم إعدامهم ودفنهم في مقابر جماعية، ومئات آخرون دفنوا أحياء، ورجال ونساء تم بترهم قبل أن يذبحوا، وأطفال قتلوا أمام أمهاتهم، وجد أرغم تحت التهديد، على أكل كبد حفيده ...". إن هذه الوثيقة هامة جدا لأنها كتبت من طرف قانونيين محترفين لا يمكنهم الإعتماد إلا على شهادات وقرائن غير قابلة للتفنيد. وهذا معناه المدى الهائل لهذه المآسي، سيما وأن صك الاتهام المذكور لا ينصب إلا على فصل واحد فريد من الحرب : سقوط سرينيتشا في يوليوز 1995 .

28 - هذا ما يشهد عليه تجدد الكتابات المخصصة له بدعم رسمي من أعلى السلطات الكهنوتية. ولنذكر، على سبيل المثال، مؤلفات الأب Dom Armoth مطهر

أسقفية روما ("مطهر يحكي"، *Un exorciste raconte*, Edit., F.X., (de Guibert, 1993، وجورج موراند (Georges Marand) مرشد مستشفى كبير في باريس ("اخرج من هذا الإنسان، أيها الشيطان"، *Sors de cet homme Satan*, Fayard, Paris, 1993.

29 - من بين الصعوبات الجمة التي تطرحها، على الصعيد اللاهوتي، فرضية الشيطان، تجدر الإشارة أيضا إلى تلك التي شغلت الفيلسوف الإيطالي جيوفاني بابيني (Giovanni Papini) في كتابه الشهير حول الجن : هل يمكن للمسيحية التي توصي بحب العدو أن تقصي الشيطان من هذا الحب؟ إنني أشكر نيكولوس صومبارت (Nicolaus Sombart) على كونه أثار إنتباهي إلى هذا الكتاب الغريب والذكي في نفس الوقت.

30 - J. J. Rousseau, *Emile*, Pléiade, IV, 58

31 - كما أوحيت بذلك في *Philosophie Politique*، توجد هناك صورتان لإنكار الذاتية، وبالتالي، الشر : صورة الحتمية، والصورة الأخرى الرهيبة لتفكيكات "الميتافيزيقا". فإلى هذا التيار الثاني، بالطبع، ذي التوجه الهايدجري، تنتمي حنا أرندت حينما تدافع عن الفكرة، البئيسة في نظري، لإبتذالية الشر.

32 - لتكوين فكرة، واضحة ولو مغرضة، عن هذا الخصام الشهير، يمكن الرجوع إلى مقالة : Tim Mason, "Banalisation du Nazisme" ? Le Débat, Septembre 1982 (تبذيل النازية).

33 - الوظيفية بالمناسبة. ولكن حتى ولو كانت ماركسية، فإن النتيجة كانت ستكون هي نفسها تماما : لأن إبراز الحتميات، بما هو كذلك، هو الذي يضعف فكرة المسؤولية ويقود إلى نزع الطابع البشري عن الشر.

34 - Karl Dietrich Bracher et Klaus Hildebrandt.

35 - " Pourquoi le mal ? Nouvelle Revue de Psychanalyse, Gallimard, N°38, 1988.

ويمكن أن نضرب أمثلة أخرى عن تأويلات غير إختزالية للعلوم الإنسانية. فنحن نعرف، مثلا، كل الأهمية التي تمنحها سوسيولوجيا الآن تورين (Alain Touraine)، لحرية "الفاعلين".

36 - حول هذا التعريف لما يخص الإنسان، وحول المقارنة مع العالم الحيواني فيما يتعلق بالحرية، والخير والشر، انظر : "النظام البيئي الجديد" :

Le Nouvel Ordre Ecologique, Crasset, 1992, 1ère Partie.

37 - Alexis Philonenko, *L'Archipal de la conscience européenne*, Grasset, 1990, p. 180 sq.

الفصل الثاني

تأليه الإنساني

علمنة الأخلاقية ونشأة الحب الحديث

تود نهاية هذا القرن، ليس دون تباه أحيانا، أن تتعين تحت الرعاية الملاطفة لـ "عودة الأخلاقية". وكما بتناقض غريب مع الجو السائد، فإن خطاب القيم يعلن عن نفسه في كل مكان : في إنبعاث المنظمات الإحسانية، في المعارك ضد العنصرية و"الإقصاء"، في متطلب أدبيات أكثر صرامة بالنسبة لوسائل الإعلام والإتصال، في تخليق الحياة الإقتصادية والسياسية، في الإنشغال بالبيئة، في صعود سلطة القضاة، في الأخلاقية البيولوجية، في الصراع من أجل حماية الأقليات ضد التحرش الجنسي، والإجهاض والتتبغ ... إن اللائحة لا تنتهي عن هذه الأوامر المطلقة الجديدة التي قد يمكنها، فيما يبدو، أن تجعل فكرة إنشغال جديد ومعمم من أجل الخير مقبولة، إن لم يكن "الملائكية المبيدة" (1).

ولكن، يرد البعض، الأخلاقية الصارمة، أخلاقية الواجب المطلق والممزّق، لم تعد توجد، لذلك، في أي مكان. فخطابة الواجبات الصارمة، وفلسفة "يجب عليك، إذن يمكنك"، والتشدد الجمهوري، كل هذه الأشياء تكون قد تجوزت وأخلت المجال للمنطق الفرداني للتنافس، والإستهلاك والسعادة ؛ أجل لمتطلب أصالة وقرب من الذات

قد يسمى "أخلاقية" بقلب المعنى ! إن نهاية تجذر المعايير الأخلاقية في العالم الصارم لدين منزل، أو حتى في عالـم مواطنة علمانية، قد تعني، في نهاية السيرورة، إن لم يكن حدث التسامحية، فعلى الأقل تصفية أفكار الجهد والتضحية لفائدة أنانية كونية. أنظروا إلى جبن ونذالة الديمقراطيات حين يتعلق الأمر بالدفاع عن مبادئها الخاصة ! وأنظروا أيضا إلى صعود الحرفيات، والهروب المدني[2] للمواطنين البسطاء، وحتى على أعلى مستوى، تكاثر "القضايا". فهنا كما في كل مكان آخر، فإن "هبوط المستوى" هو الذي قد يكون القاعدة. إن هم الإنشغال بالذات، بسعادتها وسعادة المقربين إليها، والمنافسة الشرسة، والبحث عن الرفاهية المادية والنفسية، تكون قد إستبدلت، بتآكل شعور التبعية الجذرية إزاء الإلهي أو الأمة، المستلزم العتيق للتضحية بالذات. إن حقيقة الأخلاقيات العلمانية قد تقرأ في هذا "الأفول للواجب" الذي يقدم لنا عنه العالم الحديث، عالم التنافس والإستهلاك، الفرجة الدائمة.

تقدم أخلاقي أم أفول "للواجب" ؟

إنحطاط أم عودة للأخلاقية، تقدم أخلاقي أم انهيار للإنسانية في الفردانية والإستهلاك اللاّمتناهي ؟ إن الجدال، الموازي لذلك الذي ينصب على الثقافة الحديثة، لا يكف عن ملاحقة التفكير المعاصر. فكل فصل أدبي يأتي لينعشه بدراسات جديدة تحاول تقديم مساهمتها الحاسمة وتضفي طابع النسبية على تفاؤل مناصري "جيل أخلاقي".

ولعل في أصل هذه التساؤلات المشروعة ظهور رؤية للعالم، خلال الستينات، تتميز بالطموح إلى "الأصالة"، وتطالب، بإسم إحترام الأفراد، بإجتثات كل الوثوقيات، سواء كان أصلها أخلاقيا أو

كان دينيا. فحسب جيل ليبوفيتسكي [3]، فإن حدث مثل هذه الأخلاقية، بعيدا عن أن يكون حلقة سطحية، محصورة في الستينات وحدها، فإنه قد يسجل النتيجة النهائية للسيرورة الطويلة للدنيوة التي قادت، منذ القرن الثامن عشر، إلى العلمانية المكتملة. إن المتطلبات الجديدة للإستقلال الفردي إنما تترجم بإنهيار المثل العليا للتضحية التي كانت لا تزال تهيمن على الأخلاقيات العلمانية الأولى، الجمهورية والصارمة. فالتشخيص الذي تطرحه يستحق التفكير. ليس بأهميته الملازمة وحسب، ولكن أيضا لأنه يأتي لينكر، كما بشكل مقدم، الفكرة التي بحسبها قد يمكن لصور جديدة من المقدس أن تحرك القيم المعاصرة. وحتى تكف الكلمات عن الرنين كشعارات، فإنه يجب بدون شك البدء بتعريف ملموس أكثر لمقولة الأصالة.

أخلاقية الأصالة

إنها تخفي، أولا، هذا المتطلب الضد — أرستقراطي الذي كان يظهر بكامل الجلاء في الحركات الإحتجاجية التي شهدتها سنوات الستينات. فالعالم القديم، العالم السياسي الذي كانت الثورة الفرنسية تنوي القطع معه نهائيا، كان خاضعا كليا لفكرة التراتب. تراتب الكائنات، بطبيعة الحال، مما كان يؤسس الفيودالية ؛ ولكن أيضا تراتب القيم - الإلهية منها معتبرة على أنها أسمى من البشرية. فليس هناك حركة ديمقراطية لم تلح إلحاحا، منذ قرنين من الزمان، وفي آن واحد، على ضرورة التشجيع على المزيد من المساواة والعلمانية. وماي 1968 لا يخرج عن القاعدة. على أن التراتبات الاجتماعية، والسياسية، والأخلاقية، والجمالية، والثقافية لم تكف، مع ذلك، عن فرض نفسها على الجميع (أو تقريبا) كبديهيات. ولعل هذا هو ما تدينه، في المقام

الأول، أخلاقية الأصالة : فكما ظهرت، خلال الستينات، فإنها كانت تسعى، ضد فكرة التفوق، إلى إقامة وتشجيع مشروع تساو مطلق للقيم والشروط. ويكفي هنا مثال، على درجة عالية من الرمزية، لنتفاهم : إنه لم تعد هناك إختلافات تقوم بين ممارسات جنسية "حسنة" وأخرى "قبيحة". ولعل تلك هي دلالة التحرر الشهير الذي كان ينادي به الشباب : أنه ينبغي الحسم، في هذه المادة كما في كل مادة أخرى، مع الفكرة المعيارية و"القمعية" للتراتب. فلم يعد هناك أي معيار طبيعي، ديني، قانوني أو معيار أخر يستحق الإهتمام، وإنما فقط مستلزم، يدرك هو نفسه كالوحيد الحقيقي أخلاقيا، ترك كل واحد أن يكون هو ذاته بشرط أن يكون ذلك حقا. وها هو لماذا أن الداعي المساواتي، المفهوم كحق في الأصالة بالنسبة للجميع، يرتبط بفكرة "حق في الاختلاف". وفي الحقل الثقافي، فإن هذا الشعار يجد معادلات عديدة : أنه يجب إلغاء كل "تمييز" بين الموسيقى العالمة وموسيقى البوب، بين الرواية التقليدية والقصص المصورة، بين الغرب الأوربي وشعوب العالم الثالث، وبكلمة بين كل ما كنا على خطإ في التعامل معه تحت المقولات الأرستقراطية، لـ"الثقافة العالية" و"ما تحت — الثقافة". إن الأمر لا يتعلق هنا بالحكم على هذا الطموح الكوني إلى المساواة بالأصالة (بالحق في أن يكون المرء هو ذاته)، وإنما فقط بالإحاطة به في ما يميزه وما يحمله من جديد بالعلاقة مع الأخلاقيات التقليدية للواجب. وعلى أي، فإننا نستشعر بأنه ينطوي، كما هو الحال غالبا بالنسبة للموجات الكبرى في التاريخ الحديث، على الأسوإ والأحسن.

وانتقل الآن إلى السمة الثانية المميزة لهذه الأخلاقية الجديدة : أعني مطلبها الضد — إستحقاقي في "الأخلاق البورجوازية" وهي الباب الذي كان يتم فيه خلط كل شكل من أشكال الإحالة على

واجب إلزامي — كان الجهاز دوما هو ذاته : أن هناك معيارا عاما يتعالى على الأفراد الخصوصيين (مثلا، في نزعتنا الجمهورية، البرامج المدرسية) ؛ فيما كان الجهد الأخلاقي يتعلق بالإقتراب ما أمكن من هذا المثال، الخارج عن الذات بمعنى ما. وحتى إذا لم تكن فكرة إستقلال الذات مرفوضة، فإنها كانت تفكر كهدف بعيد المنال، صعب التحقيق، وليس كواقع راهن. ولقد تبين بأن الجهد والجدارة لا ينفصلان عن بعضهما، وأن الجدارة في عمقها ليست سوى نتيجة للجهد. تعالي المعيار، توتر الإرادة، مثالية الذات : تلك هي الكلمات الأساسية التي كانت تعرف، إلى عهد قريب، أخلاقيات الواجب — بل، بالنسبة للغالبية العظمى من الناس، الأخلاق كأخلاق.

وحيث إنه "من الممنوع المنع"، وحيث إن كل معيارية تدرك كمعيارية قمعية، فإن الفرد يصير لذاته وبالنسبة لنفسه معياره الخاص. وهنا أيضا، فإن المطالبة بالأصالة توسع من حقوقها : "كن أنت نفسك"، تأمرنا، بالقليل الذي يبقى لها من أمر تلفظه ! ومن جديد، فإن حق الإختلاف يرتبط بها : فبما أن على كل واحد أن يصير هو ذاته، وأن "الكينونة — الذات" قد إستقبلت طابع مشروعية جديدة، فإنه لا يمكن إستباق الحكم قبليا عن الإختلافات التي ستبرزها السيرورة في النهاية. فالأساسي أنه يجب الحسم في تعالي المعايير، والنفاذ أخيرا إلى الفهم الحقيقي لهذه الواقعة التي لا ريب فيها : أن التعالي الوحيد الذي يبقى هو تعالي الذات للذات، تعالي أنا غير أصيل بعد لأنا أصيل. وبكلمة، تعال محصور كله في دائرة المحايثة للأنا الفردي. من هنا، ولتغطية المسافة المحددة على هذا النحو، تدخل التقنيات والممارسات التي تشق طريق النفاذ إلى الأصالة : الرياضات المتنوعة، بدءا بالجري الخفيف والمشي (وهي ظاهرة عامة جديدة وفريدة من نوعها) التي تسمح بأن يكون المرء "في صحة وعافية"،

ومجموع التداويات الغير المسبوقة، المشتقة من التحليل النفسي أو من الحكمة الشرقية التي تسمح بأن يكون "على أحسن حال في ذهنه".

علمنة الأخلاقية : أفول المقدس ؟

على هذه الشاكلة، تنهي أخلاقية الأصالة القضاء على ما كان يمكن للأخلاقيات اللائيكية الأولى أن تستمر في المحافظة عليه من الماضي. وعلى الرغم من خلوها ظاهريا من كل مرجعية لاهوتية ، فإنها كانت تبقي على عنصر تدين واضح : فالطابع المقدس للواجب وفكرة تبعية جذرية للكائن البشري إزاء بعض المعايير المتعالية ظلا، حتى معلمنين، ذوي ماهية لاهوتية.

وهكذا، قد يكون للدورة الأولى للعلمنة كسمة رئيسية أنها "بتحررها من روح الدين، فإنها قد إستعارت منه إحدى صوره الأساسية : فكرة دَيْنٍ لا متناه، وواجب مطلق"[4]. وتشكل الصرامة الكانطية، والوطنية الجمهورية، مثالان جيدان عن ذلك : ففي هذين التقليدين، المرتبطين بقوة، كانت التضحية بالذات، والصراع ضد الأنانية الفردية مثمنين فوق كل شيء، حتى ولو كانت قيم العلمانية، بل الضد — كهنوتية، تعلن بقوة. فـ"برفع المثال الأخلاقي إلى أوج تطهيره وتهذيبه، وبتعليم عبادة القيم اللائكية، وبتعظيم واجب تضحية الشخص على هيكل الأسرة والوطن أو التاريخ، فإن المحدثين لم يقطعوا مع التقليد الأخلاقي لنكران الذات أكثر مما عملوا على متابعة الرسم الديني للأمرية اللاَّمحدودة للواجبات ؛ فالالتزامات العليا حيال الله لم تعمل إلا على أن تنقل إلى العالم البشري الدنيوي، وقد تحولت إلى واجبات غير مشروطة تجاه الذات، والآخرين، والجماعة. إن الدورة الأولى للأخلاق الحديثة قد إشتغلت كدين للواجب العلماني"[5].

إن الفرضية الرئيسية لهذا التحليل هي أن المرحلة الصارمة، والبطولية والموسومة بالتضحية للمجتمعات الديمقراطية قد إنتهت إنتهاء كليا. وقد نكون دخلنا، منذ هذه الخمسينات التي تبلورت فيها أخلاقية الأصالة، في مرحلة ثانية من العلمنة، في عهد "ما بعد الواجب": "لقد ترك "يجب" مكانه لتعزيمة السعادة، والواجب القطعي لإثارة وتنشيط الحواس. إننا نوجد الآن داخل "منطق جديد لعملية علمنة الأخلاق (...) لم يعد يتعلق بإثبات الأخلاقية كدائرة مستقلة عن الديانات المنزلة، وإنما بحل شكلها الديني إجتماعيا : الواجب ذاته.". والنتيجة أنه "لأول مرة ها هو مجتمع، بعيدا عن تمجيد الوصايا والأوامر العليا، فإنه يلمح إليها ويزيل عنها كل مصداقية، يخفض من قيمة مثال نكران الذات بالإثارة الممنهجة للرغبات المباشرة، والولع بالذات، والسعادة المادية والحميمية (...). وبتنظيم نفسها أساسا خارج شكل - الواجب، فإن الأخلاقية تنجز ابتداء من الآن في كامل جذريتها، مرحلة "الخروج من الدين" (مارسيل غوشي)[6]. من هنا صعود المتطلبات الأصالاتية، والحق في إمتلاك الذات خارج كل فرض لقيم خارجية عن الذات. ففي المجتمعات : "الما-بعد أخلاقية"، إذن، "العلامة الأخلاقية مكتسحة، ولكن مستلزم التضحية بالنفس لا يوجد في أي مكان (...)، والأخلاقية المختارة لا تأمر بأي تضحية أساسية، ولا بأي إنسلاخ عن الذات".

هل يجب أن نأسف لذلك ؟ أبدا، حسب ليبوفيتسكي، الذي يلتقي هنا بالحدس الأساسي لمنظري الليبيرالية الأوائل : فليس بتعزيمات صارمة وطهرية على نكران الذات يتحقق بشكل أكيد الخير الجماعي، وإنما بالمنطق، اللاتضحياتي بالفعل، للمصالح المفهومة جيدا. إنه منطق

غير مؤلم، لأنه لا يتطلب التضحية بالذات من أجل الآخر. والأمثلة كثيرة تأتي هنا لتدعيم الإستدلال النظري، كحالة بيريي (Perrier) مثلا. فعندما إكتشفت الشركة الشهيرة وجود بعض الزجاجات لوثها منتوج كيميائي غير مرغوب فيه، قررت فورا أن تسحب من السوق كل باقي الزجاجات. تكلفة العملية : 200 مليون فرنك. فهل يتعلق الأمر بتضحية سخية ؟ أبدا، لأن النتيجة كانت مفيدة جدا بلغة "التواصل" : فقد سمحت للمقاولة بالإحتفاظ، بل بتقوية صورة نقاءها. وإذن، فبدافع المصلحة، وليس بإحترام بطولي ما للقيم، يتحقق الخير العام. وليكن أيضا مثال التجنيد لصالح بلاد أجنبية تعاني من الحرب، أو الاضطهاد أو المجاعة. فكيس الأرز الذي حمله أطفالنا إلى المدارس لمساعدة أطفال الصومال يُشكل أكمل تمثيل عن ذلك : إنه لم يكلفهم أي شيء، لا زمانيا، ولا نقدا. فلقد وفره الآباء، الذين لا يمثل بالنسبة لهم إلا إنفاقا تافها، وهو يعطي إحساسا جيدا بالضمير والواجب للجميع دون أن يفرض أي شيء على أحد. إن الفعل، الباطل من حيث التضحية بالذات، هو مع ذلك حسن "موضوعيا". بل يمكنه حتى أن يظهر نافعا ؛ وعلى صعيد أكبر وأعم، كما كان الحال بالنسبة لجمع التبرعات المتلفز أو بالنسبة لبعض أشكال المساعدة الإنسانية، أن يخفف من كثير من الآلام وأن ينقذ العديد من الأرواح. وهذا دليل، إذا كانت المسألة تحتاج إلى دليل، على أن الخير يمكنه أن يتحقق دون ألم ولا يفقد لذلك خاصياته الأساسية. صحيح أن عددا قليلا من المناضلين يندرون أنفسهم للتضحية، ولكن ليس الجمهور الواسع. فبالمصلحة، والذكاء، بل حتى باللعبة التواصلية، يمكن للخير أن يتحقق بالتأكيد، في المكان الذي ظهرت فيه إيديولوجيا الواجب القديمة قاتلة أكثر من مرة. الموت من أجل الوطن، الموت من أجل أفكار ؟ ولم لا، بعد كل شيء، العيش من أجلها بكيفية هادئة،

معقولة، وفي المجموع، أكثر فَعالية مما كانت عليه في أزمنة نكران الذات الديني أو العلماني.

وهكذا تفرض النتيجة ذاتها : فـ"العودة" المزعومة "للأخلاقية" قد لا تكون عودة إذا فهمنا بذلك إنبعاثا لأخلاقيات الواجب. ورغم بعض التدبدبات، فإن القيم الإحسانية للإهتمام بالآخر قد لا تحتل إلا جزءا ضئيلا من الحقل أمام إمبراطورية الأنانيات، والإستهلاك والرفاهية المادية. فبين أخلاقية الأصالة، التي ترجع كل شيء إلى غزو حقيقة الذات بالذات، وبين الأخلاقية "الذكية" التي تعول أكثر على منطق المصالح منه على منطق الإرادة الحسنة الفاضلة، هناك تناغم تام : إنهما تشكلان وجهين لنفس الواقع. فهما تلتقيان، إلى حد الذوبان، في معارضتهما المشتركة للأخلاقيات الأرستقراطية والإستحقاقية، وفي إنشغالهما أخيرا بإحقاق حق المتطلبات المشروعة للفردانية الديمقراطية.

لنعترف بذلك : إن الفرضية الأساسية التي تكون بحسبها الأزمنة الراهنة، المطبوعة بعلمنة الأخلاقية، قد دخلت "أفول الواجب"، هي فرضية قوية. فهي تضفي طابع النسبية بذكاء على ما يمكن أن يكون من سطحي في فكرة "عودة للأخلاقية". بل إنها تجد تمثيلها في عدد لا يحصى من الوقائع الملموسة. ومع ذلك، فإنني أود أن أوحي بتأويل مختلف يرسم بالنسبة للمستقبل منظور تطور غير منظور "خيبة أمل" بسيطة، حتى ولو كانت مخلّصة.

نحو تقديس البشري

أولا وفيما يخص التشخيص، فإنني أظل مقتنعا بأننا لا نعيش اليوم عهد "ما بعد الواجب". بل يمكن التأكيد، فيما وراء المظاهر،

على أن في العالم الأكثر علمانية يجد مفهوم الواجب طريقه نحو النفاذ إلى كامل حقيقته. فتعريف الفضيلة كفعل مجرد من المصلحة، كإنسلاخ عن الأنانية الطبيعية للفرد، يبدو لي، على خلاف ما يوحي به ليبوفيتسكي، أكثر ثبوتا من الماضي في تمثلاتنا عن الأخلاق الحقيقية. على أن هذا لا يعني، بالطبع، بأننا دائما، ولا حتى في معظم الأحيان، في مستوى المثل الأعلى. والواقع أن مسألة معرفة ما إذا كانت الأزمنة التي نعيشها هي أكثر أو أقل "فضيلة" مما كانت عليه في مراحل من الماضي هي جوهريا من تلك المسائل الغير القابلة للتقرير فيها، وتتوقف قبل كل شيء على مزاج الذي يزعم الحكم فيها. وبالمقابل، فإنه يكفي أن نمارس لحظة من التفكير الذاتي للإعتراف بأن فعل بيريي، شيك التبرع المتلفز أو حتى كيس أرز التلاميذ لا يثير من جهتنا أي إعجاب أخلاقي. فنحن نجد كل ذلك، في أحسن الأحوال، ماكر أو لطيف، لا غير. والحقيقة أننا نشك في الطابع التضحياتي أو المجرد من المنفعة لمثل هذه الأفعال ؛ ويستمر هذا الشك، بالنسبة لكل واحد منا، حتى ولو بكيفية لا شعورية أو غير مفكرة، في البروز كمعيار أخلاقي. ولنمض إلى أبعد من ذلك، في نفس المعنى : إن الشخصيات التي تظهر بإنتظام، في تحقيقات الرأي، على أنها محببة إلى قلوب الفرنسيين هي كذلك في أغلب الأوقات لدوافع تتعلق بأخلاقية "إستحقاقوية" وتضحياتية، لأننا ننسب .لها قدرة إستثنائية على التضحية بالنفس في سبيل قضية ذات مصلحة مشتركة. وهذا ينطبق على الأم تيريزا أو الأخت إيمانويل كما ينطبق على "أطباء العالم" أو الأب بيير. لعلي أسمع الإعتراض مسبقا : فبعض هذه الشخصيات قد لا يكون نزيها إلى هذا الحد، بل قد يكون لها ميل معلن واضح إلى مكبرات الصوت والشاشات. ولكن بالضبط : من لا يرى بأن من خلال هذه الشكوك، الغير مبررة أم لا ، لا يهم، فإن المثل

الأعلى لفضيلة نزيهة هو الذي يعبر عن نفسه ؟ أضف إلى ذلك أن هذه الأفكار هي التي تشكل كل نظامنا القانوني. فقانوننا الجنائي، خصوصا، ينهض كليا على أفكار الجدارة والمسؤولية. فأي معنى قد يكون لعبارة مثل "ظروف التخفيف"، أو للعبارة المشددة للعقوبة مثل "سبق الإصرار والترصد"، إذا لم يكن يفترض في كل فرد (شريطة أن يكون "سليم الذهن") قدرة على الإختيار، وسلطة معينة للإفلات من الميولات الطبيعية بهدف إحترام القانون بدل خرقه ؛ وإذا لم يكن يعمل على جعل الخير والشر يتوقفان مباشرة على هذه القدرة؟

ربما قد تقبل هذه الملاحظات، ولكن لإخضاعها مع ذلك إلى إعتراض ثان : فالشخصيات المذكورة آنفا هي الإستثناءات التي تؤكد القاعدة. إنها تجعلنا نفكر في هؤلاء الأبطال الذين نحيي تفردهم المميز، كما للإستعفاء بشكل أفضل من واجب تقليدهم. وفي الواقع اليومي، فإن هم التضحية يكون قد أخلى مكانه لهم الأمن والسعادة. فالشيك المرسل إلى التبرع المتلفز قد لا يترجم إلا آلية بسيطة ومبتذلة للإعفاء من المسؤولية. في دائرة الأفكار، إذن، وعبر صوت بعض الأشخاص الذين تضفي عليهم صفة المثال، فإن الفضيلة الإستحقاقوية هي التي قد تستمر في التعبير عن نفسها. ولكن بصفة مغلفة وليس في واقع الأحداث. أنظروا إلى البوسنة مثلا، أو عندنا بشكل أكثر بساطة، مصير" الذين لا مأوى قار لهم" (SDF) : إننا نتصور بخصوصهم حزنا معينا، ما في ذلك شك، ولكن من بعيد ؛ ويظل هذا التألم، مهما كان صادقا، بالنسبة للأغلبية الساحقة منا ، يحتمل .

وربما، بل بدون شك، أن هذه الملاحظات تتطابق مع جزء غير يسير من تجربتنا المشتركة (حتى ولو بدت لي، وسأعود إلى هذا، إنها تبخس قيمة دلالة وأهمية الإزدهار الهائل للمنظمات الإحسانية). ومع

ذلك، فإنها تخطئ لب المسألة. لأن الشروط الإجتماعية كما معنى الفعل التضحياتي قد تغيرت بكيفية جذرية مع حدث الفردانية العلمانية. فالتضحية بالذات، وهذا هو الأساسي، لم تعد اليوم تفرض من الخارج، وإنما تقبل بحرية ويتم الإحساس بها كضرورة "داخلية". وتلك هي النتيجة، المرئية أكثر فأكثر، لإستقلالية الأفراد. فلا مجال، بعد الآن، للموت من أجل الوطن والزهرة على البندقية والإبتسامة على الشفاه (إذا كان الأمر قد حدث فعلا في الماضي ؛ ولكن الوطنية، ولا أحد يمكنه أن ينكر ذلك، كانت واقعا حقيقيا). إن الشيك المبعوث إلى التبرع المتلفز لا يجازف حقيقة بخلق أي خطر. ولكن، لنفكر في هذا الشيء، الذي هو الوجه الآخر الذي يجب أخذه بعين الاعتبار : أنه ليس مطلوبا إلا من موقعه. فماذا نقول عندئذ عن أولئك الذين، لأسباب يمكن، إذا أردنا ذلك، أن نسخر منها أو نخضعها لكل الشكوك، يجندون جزءا من وقتهم، أومن أوقات فراغهم، بل بالنسبة للبعض منهم من حياتهم للقيام بفعل إحساني، حتى ولو لم يكن هناك أي ضغط، سوى ضغط متطلب داخلي، يجبرهم على ذلك ؟

وهكذا، فبأي شكل تم تحليلها، فإنه لا مناص من الإعتراف بأن التضحية بالذات لم تعد تشكل الأثر المحتوم لتقاليد عتيقة. إنها لا تتوقف على أي شعور جماعي يتعذر على الكبح ؛ ولكن، وربما لأول مرة في تاريخ البشرية، يجب أن تجد مصدرها الحصري في الإنسان نفسه. وبعبارة أخرى، فإننا نعيش إنتقالا من منطق كان هو منطق التضحية — المتغايرة إلى منطق التضحية — الذاتية. فلا عجب، في ظل هذه الشروط، إذا لاحظنا بأنها تتخذ أشكالا أكثر لطافة من ذي قبل ! إن وراء ظاهر "أفول الواجب"، فإن هذا الأخير لا ينفذ في الواقع إلى مفهومه، وحقيقته، إلا عندما ينتهي أخيرا عهد التبعية.

أنسنة التضحية

إن الحداثة ليست رفضا للتعالي، وإنما هي إعادة ترتيب هذا التعالي على شروط توافقه مع مبدإ رفض حجج السلطة : فهمٌ الغيرية، الذي يمارس حضوره بقوة في الفلسفة المعاصرة، ينزع أيضا إلى اتخاذ شكل "دين للآخر". إن هذا التقديس للبشري بما هو كذلك يفترض الإنتقال مما يمكن أن نسميه بـ"تعال عمودي" (للكيانات الخارجية والمتعالية على الأفراد، المعينة في أعلاه) إلى "تعال أفقي" (تعالي الناس الآخرين بالعلاقة معي).

ولعله ينبغي، لإنصاف مثل هذا الإنتقال، كتابة تاريخ للتضحية : فلأجل أية دوافع، ومن أجل أية كيانات ضحت الكائنات البشرية، على مر الأزمان، بحياتها، أو على الأقل بأحد أوجه هذه الحياة ؟ لأن التضحية المقبولة إراديا، كيفما كان المضمون الممنوح لها وأيا كان مداها، تتضمن دوما، على الأقل بالنسبة للذي يعتقد بإدراك إستعجاليتها، الإعتراف بمعنى متعال على وجوده الخاص. فهو يسلم، بكيفية صريحة أم لا، بأن هناك عالما آخر يحتوي على قيمة أكبر من العالم الدنيوي. إن اللحظات الكبرى لمثل هذا التاريخ يمكنها أن تكون مثلا (على أن هذه الأمثلة ليست مختارة بالمصادفة المحضة ...) : التسبيح لله، الأمة، الثورة، حسب ترتيب يمضي من الأكثر إلى الأقل عمودية، من الإلهي إلى البشري ... عند الرومانسيين، ينزع "الشعب" إلى إحتلال المكان الذي كان مخصصا فيما مضى لله : فهو يشكل كيانا أعلى من المجموع البسيط للأفراد الذين يكونونه. ومع ذلك، فإنه يمثل أنسنة معينة للإلهي. نفس الشيء بالنسبة للثورة، المتعالية، هي كذلك، على الأفراد الذين يموتون من أجلها ؛ والتي تندرج سلفا في النظام الدنيوي الأرضي.

إن التضحية في سبيل الوطن أو في سبيل القضية الثورية لم تعد اليوم أمرا مجديا. فهل إختفت نهائيا من أفقنا الأخلاقي ؟ لقد سبق لي أن أوحيت بأن الأمر ليس كذلك. غير أن ما هو صحيح، بالمقابل، هو أنها قد تغيرت بعمق في طبيعتها : فإذا لم يعد مواطنونا مستعدين للتضحية من أجل قيم "عمودية" قد تفرض عليهم من أعلى إلى أسفل، كقوى خارجية، فإنهم يبدون أحيانا مستعدين لفعل ذلك من أجل كائنات أخرى، "بشرط أن تكون إنسانية".

إنني أعرف كم يمكن لمثل هذا التأكيد أن يبدو إعتباطيا. ففكرة "التضحية" هي مصدر لا متناه لسوء الفهم والتفاهم. إنها تملك تضمنات لاهوتية مزعجة وتختلط ببعض تعذيبات الذات التي كانت معظم الديانات القديمة تتعلق بها. فهل يجب أن أشدد على أنني لا أفهم اللفظ هنا بمعناه التقليدي ؟ إنني أستهدف بالأولى هذا المتطلب لهم الآخر المعلن غالبا، ولو لفظيا، كموازن ضروري لهم الذات وحده. أليست مجتمعاتنا مطبوعة بالمتعية، والأنانية والجبن أكثر مما هي مطبوعة بمعنى التضحية؟ أليست متسامحة، في داخلها، مع ملايين المقصيين ؛ وعلى حدودها، بل على أبوابها، مع الحروب والمجازر الأكثر ظلما وجورا ؟ أليست فاقدة للحس أمام فرجة "التألم من بعيد" الذي تلعب آلاف الصور المتلفزة دور تطهيره أكثر من التخفيف منه ؟ أليست التضحية، من أجل القليل الملاحظ فيها، وعندما لا تسخر لأغراض تواصلية، محصورة في معظم الأحيان في المجال الخاص، في دائرة المقربين أكثر من "كل الناس"، ومن ثم مطابقة لـ "الفردانية" ؟

ودون أن أعرض بعد للمناقشة التي تثيرها هذه المسائل المشروعة، فإنني أود ببساطة إثارة الإنتباه إلى أن التضحية بالذات، حتى ولو إقتصرت على أطفالنا وحدهم، فإنها قد تظل ملغزة إلى أقصى حد.

غير أنه ليس من المؤكد أيضا أنها تنحصر اليوم في دائرة المقربين وحدها : فالعمل الإنساني، الذي لا يزال هشا جدا، ومعرض إحتجاج كبير، وأيا كانت درجة فعاليته، يشهد على طموح جديد لا يختلط مع الأشكال التقليدية للإحسان. وفيما وراء الإنتقادات التي يمكن توجيهها إليه على "الصعيد السياسي"، فإنه يترجم متطلب تضامن مع الإنسانية كلها، تضامن "قد لا يعود مرتبطا بالإنتماءات الجماعية القديمة"، سواء أكانت دينية، عرقية، وطنية قومية أو عائلية. وأن يكون هذا الطموح لا يزال بعد جنينيا في الممارسة، فهذا ما لا ريب فيه. وأن يقدم في بعض الأحيان أعذارا للجمود السياسي، فهذا شيء ممكن. ولكنه يرسم، مع ذلك، مثلا أعلى يترجم الإنتقال من تعال عمودي إلى تعال أفقي : التعالي الذي بحسبه يكون الكائن البشري من حيث هو كذلك هو الذي يشكل نداء مباشرا موجها إلى مسؤوليتي. فعلى هذا الأساس بالذات، الحديث في تميزه من حيث أنه يستهدف الآخر بصفة عامة، وليس فقط ذلك الذي أقيم معه روابط متميزة، قائمة سلفا على التقليد وبه، تعاد صياغة إشكالية التضحية بالذات.

إننا لا نعيش نهاية القيم التضحياتية بقدر ما نعيش، بالمعنى الدقيق، أنسنتها ؛ الإنتقال من فكرة دينية عن التضحية إلى فكرة أنها لن تستطيع أن تطلب إلا "من الإنسان ومن أجله". إن هذه التوزيعة الجديدة هي التي تحكم، في نظام الأخلاقية، ظهور إنشغالات غير مسبوقة. فكلمة مالرو الشهيرة حول "إمكانية حدث روحي على الصعيد الكوني "الذي قد يأتي لطبع القرن الواحد والعشرين، لا تفتأ تثير سؤالنا. بدون شك لأن السيرورة الطويلة التي إنسحب بواسطتها الإلهي من عالمنا الإجتماعي والسياسي تظهر مرتبطة بتأليه للإنسان

يعيد توجيهنا نحو أشكال جديدة من الروحية. إن اللفظ ليس مستخدما هنا بكيفية رخوة وغير مراقبة، حتى ولو ظل، بمعنى ما، تماثليا : لأن حيثما كانت هناك تضحية، هناك أيضا فكرة قيم عليا. وكون أن هذه القيم تدرك اليوم على أنها مجسدة في قلب الإنسانية، وليس في تعال عمودي ما، لا يغير من الأمر في شيء. أو بالأحرى نعم : إن هذا يغير علاقة الإنسان بالمقدس، ولكن لا يتضمن إطلاقا اختفاءه التام، حتى وبما في ذلك داخل النظام الجماعي. فالتعالي الجديد لا يفرض أقل من القديم، حتى ولو كان يفعل ذلك على نمط آخر : إنه يظل نداء إلى نظام من الدلالة، إذا كان يتجذر في الكائن البشري، فإنه يحيل مع ذلك على خارجية جذرية. ومن كونه كان معينا في السابق في أعلى الأخلاقية، التي كان يزعم تأسيسها كليا، فإن المقدس ينقلب إلى جهة الأسفل. ولعل في هذا الإنتقال من الأعلى إلى الأسفل، من اللاهوتي — الأخلاقي إلى اللاأخلاقي — الديني، لا زال يكمن سر الأخلاق المستقبلية.

إن بهذا المعنى تحديدا، فيما يبدو لي، ليست أخلاقية الأصالة إطلاقا هي الكلمة الأخيرة للأخلاق المعاصرة. فبعد مرحلة إحتجاج، في الستينات، التي كانت تزعم فيها تثوير إطارات الأخلاق البورجوازية، فإنها تكتفي اليوم بتصحيحها، وذلك بالدفاع، أحيانا بصفة صحيحة، عن إعتبار أكبر للفرد. إن إرادة تحقيق محايثة تامة وكاملة للذات قد فشلت. لسبب عميق، علينا الآن أن نحاول الإحاطة به بشكل أفضل : أن مستلزم الإستقلال، المحبب جدا إلى الإنسية الحديثة، لا يلغي فكرة التضحية، ولا فكرة التعالي. وإنما ببساطة، وهذا هو ما يجب أن يفهم جيدا، يتضمن "أنسنة للتعالي، ومن ثم، ليس القضاء كليا على، ولكن بالأحرى إنتقالا للصور التقليدية

للمقدس". إن الحب، الذي كان مخصصا في الماضي للألوهية (أو لكيانات متعالية على البشر مثل الوطن أو الثورة) قد تأنسن، ولنفس الأسباب، الإيديولوجيات التضحياتية أيضا. ودون أن تزول، فإنها قد تغيرت ؛ وخصوصا، فإنها قد غيرت موضوعها. وإذا قبلنا أن نرى في التضحية أحد قياسات المقدس، كما يدعونا إلى ذلك الإشتقاق اللغوي ذاته، فإنه ينبغي إتمام تاريخ الدين والأخلاقية بتاريخ التمثلات والعواطف. ولعل مثل هذا الخيط الموجه قد يسمح لنا بفهم كيف أن مغامرات المقدس تدركها الذوات التي هي، في النهاية، أبطالها الحقيقيين الوحيدين، وكيف، من ثم، أن مسألة معنى حياتها سيعاد إعدادها شيئا فشيئا في فضاء الإنسية الحديثة.

نشأة الحياة العاطفية

خلال السنوات الأخيرة، وضع مؤرخو الذهنيات فرضية يبدو مداها هائلا جدا. فكل شيء يشير، بالفعل، على مدى قرون، وعلى الأقل[7] أثناء الثلاثة قرون التي سبقت حدث الأنوار ونشأة العالم الديمقراطي (ق 15 - ق 18)، إلى أن المبدأ المؤسس للأسرة لم تكن له عمليا أية رابطة مع ما ندعوه بشكل مألوف "الحب". فمنذ أعمال أرييس (Ariès) [8]، صار هؤلاء الباحثون يدعوننا إلى تنسيب ميلنا إلى إعتبار ما حدث تاريخيا على أنه شيء "طبيعي"[9]. إننا نعرف اليوم، على الأقل في أوروبا، وأثناء العصر الوسيط المتأخر[10]، بأن موت أحد الزوجين أو موت طفل لم يكن ينظر إليه دائما على أنه كارثة. وبصفة عامة، فإن أساس الأسرة التقليدية لم يكن هو العاطفة ؛ ولقد كان يجب إنتظار أن تتكون الذاتية الحديثة، وأن تصير فكرة الفرد الحر واقعا سوسيولوجيا ملموسا، لكي يشكل التآلف الإصطفائي مع الغير، وليس

التـقليـد المفروض، نمطا جـديدا من التنظيم الأسـري. فعلى هذا العـمق الفرداني فقـط بدء في إستشعار الحـزن على زوج أو زوجة، على ابن أو بنت، كـ "عناء للحـب" يســمح في الذات بـاغـتــراف إمـكانيــات تضحيات محتملة [11].عن هذا التحول الحاسم، تقدم لنا أعمال التاريخ الجديد، وخصـوصا أعمال فيليب أرييس، لمحـة عندما تعلمنا بأن الموت في العـصر الكلاسيكـي كان لا يزال 1) معلنا — وليس مخفـيا على المحتضر بالأكاذيب [12]، 2) عموميا — وليس مـخصـصا كـسر أو فضول، للمـقربين فقط 3) مألوفـا و"مدجنا" تقريبـا، في حين أننا نجده غير طبيعي ومقلق كمـا لو كان يعود دوما إلى حادث ما ؛ إلا إذا كان الأمر يتعلق بفشل مؤقت للطب [13] ... مسافة مدهشة، إذن، بين موت كان يجري عـادة، عند الأثرياء كما عند الأكـثر فقرا، بحـضور الأسر والجيران بل حتى مجرد المارة، وموت حـديث يسحب أكثر فأكثر من الأسر ليتم في عزلة المستشفى.

لننظر لحظة في هذه اللامـبالاة الـنسبية تجـاه الموت. فـأكثـر من المواسـاة المستـخلصة من الدين أو من المحـيط، فإن مـا يبدو أنه قـد أثار سكينة أجـدادنـا هو رفـضـهم الضـمني للفكـرة الحـديثـة عن الفـردية متـصـورة كـذرة، كـمونـادا مفـصـولة عن الـسلف والخلف بقطيـعـة "مطلقـة". فلزمن طويل، كـان الجواب عن السـؤال : "من أنت ؟" يتم بعـبارات النسب :" أنا ابن أو بنـت فلان ... ". ولقد كـان هذا الموقف يلائم أزمنة كـانت فيـها فكرة الفـرد، الحر في إختـيـاراته والوحيـد في حميـميته، مـجهـولة تماما. لقد كـان يتم تعريف الإنسـان كعـضو في نسب لا يتجزأ. وإذا كانت هناك فردية ما، فإنها كانت تكمن في هذا النسب ذاته أكـثـر مما كـانت تكـمن في هذا الكائن البـشـري أو ذاك. وعلى عكس ذلك، فـإن نشـأة الذات سـيـدة نفـسـها، والمعـرفـة ذاتيـا

بالتزاماتها وإختياراتهـا، كانت تتضمن أن يكف هذا الكائن عن إعتبار نفسه في المقام الأول كعنصّـر متضامن في كل عضوي [14]. وحينئذ، فـإن الموت كان ينبـغي أن يغـير مـعناه وأن تتـرك اللامـبالاة مكانهـا للقلق [15] : لقد إتخذ المـظهر المرعب لفناء كلي وتام بدل أن لا يكون، بالتقريب، غير مغامرة من مغامرات "الحياة نفسها".

ولقد كان هيجل، والرومانسيون قبله، يؤكدون على ذلك عندما كـانوا يتـصـورون عـلاقـة النـوع الجنسي بالأحـيــاء الخـواص الذين يشكلونه : أنه يجـب على هؤلاء الأحيـاء أن يتناسلوا ويموتوا لـتتـمكن الحـيـاة الكونيـة لـلنوع من أن تدوم. واليـوم، فـإن في إطـار هذا الفكر "الكلي" نستـمر في إدراك موت الحـيوانات : بحيث أننا لا نمنحـها أية قيـمة إلا بقدر درجة تفردنها. وإذا كان الحيوان داجنا، مؤنسنا بالعطف المألوف، فـإن الحـزن يكـون في بعض الأحـيـان شـديدا. أمـا إذا كـان متوحشـا ولم يكن نوعه في خطر، فإننا ننظر إلى موته كظاهرة طبـيعية ليس ثمة مجـال للتأثر بها على نحـو خاص. وبطـبيعة الحـال، فإن ليس لهذه الملاحظة سـوى قيـمة مجـازية. لأن الأمـر لا يتعلق بالإيـحاء أن إنسان العصر الكلاسيكي كان يعتبر أشباهه كما نعتبر نحن الحيوانات. ومع ذلك، فـإن غيـاب التـفرديـة، الراجع إلى ثقل النسب والجـماعـة، يفسر كـون أن هذه الأخيرة قد لعبت، بأحداث التغيـيرات الضرورية، دورا مماثلا لدور النوع في جدليـة الحي التي وصفها هيـجل : فكما أن الحيـاة الكونية تـعلو على الكائنات الخاصـة التي تموت من أجلهـا، فإن النـسب، والتقاليـد، وثقل الجمـاعة كـانت أهم بكثيـر من الفرد. ولقد كان يجب على هذا الأخير أن يعرف ذلك جيدا إلى حد أنه، بإدراكه لنفـسه كـجـزء من كـيان أعلى منه، فـإنه كـان يمكنه أن يضـفي طابع النسبية على نهايتـه الخاصة. وهكذا، كـان على التجمعيـة التقليدية أن

تقوي الإيمان لتحقيق الإقتناع بأن الموت ليس سوى مجرد إنتقال، تغيير حالة بسيط. أما الفرد المستقل، المقطوع عما يسبقه وعما يتبعه، فإنه لم يعد يمكنه أن يسمح لنفسه بمثل هذا الترف : فمن حيث أنه مطلق بذاته ومن أجل ذاته، فإن الموت يظهر له كعدم مطلق، وأن معتقداته الدينية، إذا كان لا يزال يملك البعض منها، لم تعد تدعمها التضامنات القديمة. من هنا الإنفصالات الحاسمة التي يكشف عنها إدوار شورتر، وهو يقوم بتركيب المكتسبات الثابتة والنهائية لهذا التاريخ الجديد، بين الأسرة الحديثة، التي تكونت تدريجيا ابتداء من القرن الثامن عشر، والأسرة الأوروبية التقليدية : إنفصالات تمس طبيعة الزواج، ونشأة الحياة الخاصة وحدث الحب الأبوي. ولقد ارتبطت كلها بتدخل "العاطفة" في العلاقات الأسرية كما في تحرر الأفراد من سلطة التقاليد التجمعية والدينية القديمة. إن ترابط هاتين الظاهرتين الأساسيتين سوف يساهم بقوة في نقل فكرة المقدس نحو موضوعات جديدة، أقل خارجية عن الناس. وهو الذي يدفع أيضا، ولنفس الأسباب، نحو أنسنة دوافع التضحية.

زواج المحبة، ونشأة الحياة الخاصة وحدث العطف الأبوي

على عكس فكرة غالبا ما تقدم بها المفكرون التقليدايون، فإن الأسرة لم تزل مع زوال عهد ما قبل الثورة : بل إنها واحدة من المؤسسات النادرة التي إستطاعت أن تستمر بعد الثورة بكيفية متأصلة إلى حد أنها تقوم اليوم أكثر حيوية وربما، رغم العدد المرتفع للطلاقات، أكثر إستقرارا من الماضي. على أن هذا الإستمرار يجب ألا يحجب عنا عمق التغييرات، بل التحولات الكبرى التي حدثت منذ القرن الثامن عشر. ويكمن أهم هذه التحولات، من دون شك، في الإنتقال

من زواج "المصلحة"، ذي القصدية الإقتصادية، والذي غالبا ما كان ينظمه الأباء، أو من خلالهم، ينظمه التجمع القروي، إلى زواج حب يختاره الشريكان أنفسهما بكل حرية. وإليكم كيف يصف أحد أفضل مؤرخينا، فرانسوا لوبران، هذا التطور : "بالعلاقة مع الزمن الحاضر، كانت بالأمس وظائف الأسرة الزوجية إقتصادية بالأساس : فلقد كانت وحدة إستهلاك ووحدة إنتاج ؛ وكانت، علاوة على ذلك، تؤمن الحفاظ على إرث وتسهر على إنتقاله. ولقد كان الزواج يقوم على هذه الأسس الإقتصادية بإختيار وإرادة الأباء أو في بعض الأحيان بإختيار المعنيين بالأمر أنفسهم، ولكن دون أن تدخل عواطف هؤلاء المعنيين في الحساب ... وفي مثل هذه الشروط، فإن الأسرة لم يكن لها، إلا بشكل ثانوي، وظائف عاطفية أو تربوية. فالزواج الجيد كان هو زواج المصلحة، وليس زواج المحبة؛ أكيد أن الحب كان يمكنه أن يتولد لاحقا عن الحياة المشتركة، ولكنه كان حبا شديد التحفظ، لا يدين بأي شيء إلى الحب — الهيام الذي كان يترك للعلاقات الخارج — ز وجية.»

وبالنسبة إلينا نحن ورثة الرومانسيين، فإن مبدأ الزواج العاطفي يبدو هو القاعدة تقريبا. والكيفية التي نتمثل بها الحياة الزوجية فقدت تقريبا كل الدلالة التي كانت لها في العصر الكلاسيكي : تأمين دوام النسب والملكية العائلية بالتكفل، المقتسم بين الزوجين، بضرورات الإنتاج والتوالد. وإذا كنا نسخر بسهولة من الفكرة ذاتها لـ«زواج المصلحة والمال»، فذلك لأننا نسينا حتى أهداف شراكة مثل هذه. فلنذكر أنه بمقتضى مرسوم فبراير 1556 ضد «الزيجات السرية»، فإن الأبناء الذين يتزوجون دون موافقة آبائهم كانوا يحرمون من الميراث ويعتبرون خارج — القانون. وفي سنة 1579، كان قانون بلوا (Blois)

يعتبر سالبا ويعاقب بالإعدام، «دون أمل في العفو ولا في المغفرة» كل من تزوج، دون موافقة الآباء، «قاصرين» تقل أعمارهم عن خمسة وعشرين عاما ! [16]. ففكرة أنه تم، كما كان الحال في فرنسا القرن السادس عشر، إعدام أولئك الذين كانوا قد تزوجوا، دون إذن من الآباء، قاصرين، أقل من خمسة وعشرين عاما تبدو لنا اليوم من العتاقة بحيث أننا نهمل كون أنه كانت لها، من وجهة نظر رجال ونساء ذلك الزمان، أسباب متينة للوجود.

وها هي بدون شك البداهة الأعدل قسمة لزماننا، بل ربما الوحيدة التي تحقق مثل هذا الإجماع : أن الحياة المشتركة هي مسألة عاطفة وإختيار، وأنها تتعلق بقرارات فردية «خاصة» أي مسحوبة قدر ما يمكن من قبضة المجتمع الكلي. بل إن بإسم هذه الرؤية العاطفية للعلاقات الإنسانية بالذات يوضع الزواج أحيانا، ولو كان زواج حب، موضع تساؤل: فقد يبقى كثيرا على التقاليد، ويقدم تنازلا لا جدوى منه إلى التجمع الذي قد ينبغي بعواطفه الحقيقية أن تقتصده تماما.

من هنا الإنفصال الثاني، الذي يتفق كل مؤرخي الأسرة على إبرازه والتشديد عليه : أن الحميمية، في الزمن القديم، لم تكن موجودة، سواء عند عموم الشعب أو عند النخب. ففي المدينة، كما في القرية، كانت غالبية الأسر تعيش في غرفة واحدة [17] ،الأمر الذي كان يقصي عمليا إمكانية أي شكل من أشكال الحياة الخاصة. غير أن ما يدعو إلى التفكير بأنها لم تكن بعد موضوع رغبة [18]، هو أنها لم تكن توجد في البورجوازية كما في الأرستقراطية، حتى ولو كان يمكن لوسائلهما الإقتصادية أن تجعلها ممكنة. ولقد بين أرييس، من خلال تحليلاته لهندسة بناء البيوت النبيلة أو البورجوازية الكبرى، كيف أن الغرف العديدة، مع ذلك، لم تكن تشغل فيها أي وظيفة خاصة ؛

وكانت تنفتح بصفة عامة على بعضها البعض في إختلاط قد يبدو لنا اليوم لا يمكن تحمله. ولقد كان يجب إنتظار القرن الثامن عشر لتنشأ ممرات خصصت لتأمين إستقلال وإنعزال مختلف الأمكنة.

هناك وجه آخر لهذا العدم ـ الإعتراف بالدائرة الخصوصية : أن المجتمع كان يسمح لنفسه بالتدخل في الحياة الأسرية بكيفية قد تبدو لنا غير قابلة للتصور. تشهد على ذلك، من بين علامات أخرى، ممارسة "اللغط والغوغاء" التي بدت دراستها حاسمة لدى مؤرخي الأسرة. ومما له دلالة خاصة بهذا الصدد أن هذه الممارسة الغريبة والضاجة التي كان المجتمع يعبر بواسطتها عن سخطه إزاء زوجين منحرفين، كانت تستهدف بالخصوص الأزواج المخدوعين أو المضروبين : فبضعفهم وعجزهم عن إقامة سلطة رب الأسرة، فإنهم كانوا يضعون المجتمع في خطر. لذلك، كان على هذا الأخير أن يمارس العودة إلى النظام في مجال نفهم أنه لم يكن بعد يعتبر قضية خاصة بالتحديد. ولقد كانت بعض المناطق تربط اللغط بـ "الأزواد" (Azouade) ، أي أن يجول الزوج البئيس عبر كل القرية جالسا على ظهر حمار في الاتجاه المعاكس. ويشدد جان لوي فلاندران، كشيء ذي مغزى بالنسبة للثقل الهائل للمجتمع في شؤون الأسرة، على كون أن في غياب الزوج (فقد يكون فر في الوقت المناسب)، فإن أقرب جار إليه هو الذي كان **يربط بالحمار**، بهدف تذكيره بواجبه في المراقبة، أي بمسؤوليته غير **المباشرة** في سوء تصرف مواطنيه.

الإنفصال الثالث، الذي يشكله حدث الحب الأبوي، ليس، **بداهة**، بدون روابط مع الإنفصالين الآخرين : الا يشكل زواج المحبة، **الذي** يختاره الأفراد والذي لم يعد يفرضه التقليد، أحد أضمن شروط العاطفة التي تحمل للأطفال ؟ ولعله قد يكون من الظلم، بدون شك أو

من المبالغة الزعم بأن "الغريزة" أو الحب الأموميين لم يكن لهما وجود. ومن دون شك، فإنه كان هناك دوما حد أدنى من تعلق الأبوين بذريتهما، ولو بالشكل الطبيعي والبيولوجي الذي يلاحظ لدى جل الأنواع الحيوانية. ولكن، يبقى مع ذلك أن إحدى النتائج المدهشة للدراسات التاريخية الحديثة أن الحب الأبوي كان أبعد من أن يشكل أولوية كما صار بالنسبة لأغلب أزواج اليوم. بل إنه كان أبعد بكثير جدا، كما تشهد على ذلك هذه النادرة البسيطة والمعروفة جيدا، والتي تكتسي دلالة عالية عن ذهنية ستتطور ببطء بين القرنين السادس عشر و الثامن عشر أن مونتيني (Montaigne) ، الإنسي الكبير، كان يعترف بأنه لا يتذكر العدد الدقيق لأطفاله الرضع المتوفين ! وهذا يقول كثيرا عن الهوة التي تفصلنا عن النهضة. سيما وأن هذا الجهل، كما نظن، لم يكن راجعا إلى جفاف ما في القلب خاص بالفيلسوف. إن موقفه يصلح بالأحرى كعرض لسلوك كان مهيمنا تجاه هذه الكائنات التي كانت لا تزال "بالقوة" والتي هي الأطفال [19].

وفي منظور مماثل، يجب تسجيل أن فكرة "واجبات" الأباء نحو ذريتهم لا يبدو أنها قد فرضت نفسها على مجموع الكل الإجتماعي إلا ابتداء من القرن الثامن عشر (وبكيفية مختلفة حسب الفئات الاجتماعية). المهم أن العلاقة كانت معكوسة في العصر الكلاسيكي. وكما يبين فلاندران، فإنه «كان لازال يعتقد، في القرن السابع عشر، بأن الطفل يدين بكل شيء لأبيه لأنه يدين له بحياته. وإذا التقيا في نفس الحاجة، فإن الإبن يغيث بالأولى أبيه بدل ابنه، كان يقول فرنانديس دومور، سيما وأنه قد تلقى خيرا كثيرا من أبويه أكثر من أبنائه». فأن يضحي أب بنفسه من أجل أطفاله كانت واحدة من مفارقات المسيحية ؛ ولقد كانت تضحية المسيح نفسها لا تزال تحتفظ في القرن السابع عشر بهذا الطابع المفارق : "إن الأباء يمنحون الحياة

لأطفالهم، وهذا بدون شك منة كبيرة — كان يهتف الأب شومينيي (Cheminais) في منتصف القرن — ولكننا لم نر قط أبا إحتفظ بالحياة لأطفاله بدمه الخاص والذي مات لجعلهم يحيون كما فعل أبونا الإلهي." (20)

«إننا لم نر قط أبا ...» : لقد كان للتأكيد بدون شك هدف التشديد على الطابع الإستثنائي والمثير للإعجاب للتضحية التي قبل بها المسيح. غير أنه لكي تستعمل فقط، فإن الحجة كان ينبغي لها أن تلقى صدى عند من كانوا يسمعونها. وإثبات الحالة تؤيده دراسة كتب العقيدة والإعترافات الصادرة بين القرنين الرابع عشر والثامن عشر : فإلى حدود منتصف القرن السادس عشر، كانت كلها تلح طويلا على واجبات الأطفال نحو الأباء، وليس العكس بالتقريب أبدا ؛ ولم تصبح الفكرة قائمة إلا تدريجيا وبكيفية خجولة إبتداء من نهاية القرن السادس عشر لتغدو مزدهرة في القرن الثامن عشر . تناقض غريب يفسر أصله فلاندران على النحو التالي: "في النخب الإجتماعية لهذا الزمان، كان عدد من أرباب الأسر مشدودين إلى ترقي بيوتهم ؛ ولقد كانت أسرة عديدة الأفراد تخاطر بالقضاء على هذا الطموح (...). وفي هذه الأسر، فإن من كان يحمل آمال الترقي الإجتماعي للأب كان عزيزا محبوبا. وعلى عكس ذلك، فحينما كانت دزينة من الأطفال الآخرين تأتي لمنع الأب من الزيادة في ثروته ولسرقة جزء من الميراث من الوريث، معرضة ترقي الأسرة إلى الخطر الجسيم، فإنه كان من المفهوم أن يكرهها. وبصفة عامة، فإن العجز على مراقبة الولادات كان يكثر من الأطفال الغير المرغوب فيهم. ولقد كان الأمل في التخلص منهم بالموت يمكنه أن يندس بسهولة في الأذهان سيما وأن الوفيات الطفولية كانت، كما نعرف، مرتفعة جدا، خصوصا بين

أطفال المدن المراضعين في الأرياف. وفضلا عن ذلك، وبدون التفكير في الضرر، كانت الأم، في كثير من الأسر البورجوازية، ترضع الوريث وكان الصغار اللاحقين عليه يراضعون."[21].

إن هذا الشك المخيف يبدو مبررا أكثر سيما وأن المراضعة، التي يقدر بأنها كانت تضرب ما بين خمس وسدس الرضع في القرن الثامن عشر [22]، حتى لا نقول أي شيء عن القتل البسيط الخالص للأطفال، كانت تقارب غالبا الإماتة. والحال أنه يبدو أن الأباء لم يكونوا يجهلونها تماما [23]. ولعل الأرقام تنطق بذلك صراحة : ففي النصف الأخير من القرن الثامن عشر، كان ما بين 62 ٪ و 75 ٪ من الأطفال المراضعين يموتون قبل بلوغ سن العام الواحد ! ويبدو أن هذه "الوفيات الصغيرة" لم تكن تؤثر لا على الأباء، ولا على المجتمع، ولا على المرضعات المرتزقات : ويورد فلاندران الحالة الدقيقة لإحداهن التي تكلفت، على مدى عشرين عاما من المهنة، بإحدى عشر محميا ولم ترجع أي واحد منهم حيا، دون أن تستطيع الواقعة التأثير على أحد ! ونحن نعرف أيضا كيف كانت الممارسة المرعبة للتقميط لا تزال سارية المفعول. فهي لم تكن عذابا حقيقيا بالنسبة للرضع وحسب، وإنما كانت تعرض صحتهم وحياتهم للخطر. أما عن التخلي والإهمال، فإن حتى مؤلفا مهموما بإعادة تثمين الأزمنة القديمة كما هو شأن المؤرخ الأمريكي جون بوزويل (John Boswell)، يقدر، بالإعتماد على أحدث الأبحاث، بأنه كان لا يزال يصل في القرن الثامن عشر الى ما يقارب 30 ٪ من الولادات المسجلة ! [24]. مصير مشؤوم لأن في باريس، التي نتوفر فيها على أرقام جديرة بالثقة، لم يكن للأطفال، الذين أواهم المستشفى، على الأكثر إلا حظا على عشرة لبلوغ سن العشرة أعوام لفرط ما كانت الوفاة الراجعة إلى

الأمراض، ولكن أيضا إلى اللامبالاة والمعاملات السيئة، مرتفعة جدا [25]. ويروي فرانسوا لوبران بأنه حقيقي تماما ومطابق للواقع هذا الوصف للشروط التي كان يوجه فيها المتخلى عنهم الصغار في الأقاليم والأرياف نحو المستشفى الباريسي الكبير : إنه «رجل هو الذي كان يأتي بالأطفال المواليد على ظهره، في صندوق منجد يمكنه أن يحتوي على ثلاثة. يوضع الأطفال فيه قياما في قماطاتهم، متنفسين من الأعلى. ولا يتوقف الرجل إلا لتناول طعامه وجعلهم يمتصون قليلا من الحليب. وعندما يفتح صندوقه، فغالبا ما كان يجد أن أحد المواليد قد مات ؛ فيتابع السفر بالآخرين، متلهفا للتخلص من ثقله. وبمجرد ما يضعه في المستشفى، فإنه سرعان ما يعود من حيث أتى لإستئناف نفس العمل الذي هو مورد رزقه." رقم أخير لن يدهش أحدا بعد كل الذي تقدم : يعتقد بأن تسعة عُشر الأطفال كانوا يموتون، إما مباشرة خلال هذا السفر، وإما على الأقل خلال الثلاثة أشهر التي تعقب قبولهم في المستشفى دون أن يستاء لذلك بشكل خاص لا المجتمع ولا الحس المشترك !

كيف أتى الحب والحنان إلى أخذ مكان الروابط التقليدية واللاّمبالاة؟ ما هي الأسباب العميقة التي من أجلها صارت ثورة في الذهنيات كهذه قاعدة ؟ إنه بالرغم من تنوعها، فإن التأويلات تلتقي حول الأساسي : أن بسبب الإنتقال من مجتمع مغلق ومتراتب إلى مجتمع فرداني ومساواتي ازداد ثقل الحنان والمحبة في العلاقات الشخصية. وبهذا الصدد، فإن شورتر يقترح إضاءة لها ميزة الصفاء والوضوح : فمع نشأة الرأسمالية والإجارة، صار الرجال والنساء مجبرين، على الأقل في سوق العمل، على التصرف كأفراد "مقرّري — المصير ذاتيا"، ومرغمين على إستهداف غاياتهم الخاصة

ومصالحهم الذاتية. ولقد ترجمت هذه الضرورات الجديدة، بكيفية ملموسة، بواجب التخلص من تجمعات الإنتماء القديمة — بالنسبة للفلاحات، مثلا، "الذهاب إلى المدينة"، مما كان يوفر لهن هامشا مهما من الحرية بالعلاقة مع ثقل العادات التقليدية. والحال، وهذه هي في جوهرها أطروحة شورتر، أن الإرتكاسات الفردانية ومتطلبات الحرية لا تقتسم : فعندما تكتسب في دائرة العمل، فإنها تنقل شيئا فشيئا إلى دائرة الثقافة والعلاقات الإنسانية. وبالفعل، ففي كل هذه الميادين، فإن ثقل المجتمع يتراجع بقدر ما يزداد ثقل القرار الفردي الحر. فكيف أن الذين يختارون عملهم، رجالا ونساء، لا ينتهون إلى القيام بنفس الشيء في حياتهم الخاصة، وإلى إختيار قريناتهم ورفاقهم ؟ (26). وهكذا، فإن منطق الفردانية الذي يدخل العلاقات الإنسانية إنما يرفعها حتى إلى دائرة الحب الحديث، الإصطفائي والعاطفي.

ومن ثم، فإن مسألة معنى الحياة هي التي تجد نفسها قد تحولت أساسا : فالحب الدنيوي هو الذي سوف يمنح أوضح دلالة لوجود الأفراد. وهو الذي سيجسد على النحو الأفضل "البنية الشخصية للمعنى". ولذا، فقد تغرينا فكرة أن نرى فيه وعداً بالتحرر والسعادة. ومع ذلك، فإن كل الأدب الحديث، بإلحاح لا يكف عن الإدهاش، يصفه بكيفية لا تتغير تحت ضروب الشقاء. فمن "أميرة كليف" إلى "التربية العاطفية"، ومن "منزل بارم الريفي" إلى "حسناء السيد"، لا يكف الإنذار عن الإنبعاث : أن لا وجود لحب سعيد. كما لو أن موقع المعنى كان موقعا ملعونا، وكما لو كانت السعادة التي يغري بها بالطبيعة موعودة للفشل. فعن هذا الحب، سبق لي أن أوحيت كيف أنه لا يكون دون مجازفة معينة، منذور كما هو دفعة واحدة إلى التعلقات الأقوى والأكثر تغيرا في آن واحد. وفي هذا المنظور، بالطبع، فإن

سيكولوجية الأهواء والإنفعالات، المستخدمة بالمناوبة أم لا مع التحليل النفسي، لا تفتقر إلى تفسيرات لفهم ما يبدو قدرا. غير أن هذه الأسباب، أيا كانت وجاهتها، لا تمس ربما الأساسي في الأمر. وبالفعل، فقد يكون أن لدوافع ميتافيزيقية خاصة تصطدم الحياة العاطفية للمحدثين بصعوبات رهيبة أكثر من تلك التي تكشف عنها الأنثروبولوجيا. وإنني لأرى منها إثنتين على الأقل.

مأساة الحب الحديث

الأولى تنجم ببساطة عما تقدم : أن الفرد بات مطلوبا لتأسيس أهم جزء من وجوده على العواطف، على تعلقات عاطفية عنيفة أحيانا، حتى ولو كان محروما أكثر من الماضي من إسعاف التقاليد — من الإيمان الديني، ولكن أيضا من الدعم المقدم من مجتمع له تجربة تضامنات ملموسة. إنها دائرة مأساوية، لأن الحركتين، حركة صعود العاطفة وحركة إنحسار التقاليد، تكثران آثارهما الواحدة بالأخرى : فيصبح الشر بالنسبة إلينا في آن واحد أكثر حساسية وأقل عقلانية. إنها حياة خطرة، حول إدانتها يزدهر تجدد الروحيات القديمة : التي تشدد، على التناقضات الصارخة لوجود فان ينظم مقدما شقاءه الخاص بالعناية بالتعلق على حساب كل تأمل حول الفراق والموت. على هذا النحو، نحن نقيس مدى الصعوبات التي أعدها المحدثون لأنفسهم : كثير من الحب والروابط العاطفية تجاه المقربين، هشاشة أكبر وأكثر أمام الشر في كل أشكاله، ولكن دعم أقل أمامه. نقول هذا ليس لإدانة "الحداثة"، وإنما للإشارة إلى أحد أبهض الأثمنة التي يخضعنا إليها مثلها الأعلى الفرداني. من هنا، بدون شك، الإنبعاث المتواصل لإيديولوجيات ضد — حداثية وتقليداوية — جديدة. فمن البيئية

العميقة إلى مختلف أشكال "العهد الجديد" مرورا بالتوفيقيات الدينية المتنوعة الرائجة اليوم، فإنها تحث على العودة إلى أشكال من الروحية التجمعية، إذا لم نقل الطائفية. ومن هنا أيضا صعوباتها في الإقناع الدائم في عالم لا يكف فيه معتنقوها أنفسهم، المندرجين في الحركة العامة، ورغم قناعاتهم الكلية، عن المطالبة بالقيم الفردانية للأصالة ولـ "التفكير الذاتي"، حتى وبما في ذلك إختيار نموذج يحتذى في التفكير.

غير أن هناك سببا ثانيا، أقل إبتذالا وأقل بروزا، للتهديدات التي تؤثر على سعادة العواطف. فالأفراد، الذين تحرروا من الروابط المقدسة التي كانت تفرضها التقاليد الدينية ومقتضيات الحياة المشتركة، ينبغي لهم اليوم أن يواجهوا صورة غير مسبوقة للعلاقات الإنسانية : صورة المواجهة، صورة الثنائية، إذا جاز لنا القول، المنعزلة لزوج مستسلم لذاته، متحرر من الثقل ولكن المحروم أيضا من إغاثة العالم العمودي للتقليد. إنه زوج إنساني، مفرط في الإنسانية ربما، والذي سيجرب سريعا العلاقة الوثيقة التي تجمع بين الحرية المطلقة وإضعاف السعادة [27].

جدلية الحياة الغرامية :

تريستان، دون جوان والرجوع

هل يمكن للعواطف التي يوحي بها الهيام والولع أن تؤسس علاقات دائمة ؟ أليست بطبيعتها غير قارة إلى حد أن لا شيء متين يمكن أن يقوم عليها ؟ [28]. لقد حدس الأمر منذ أفلاطون، ولا شيء يأتي اليوم لتكذيبه. ومع ذلك، يرى المحدثون، فإن خارج حالة العشق، لا تستحق الحياة العاطفية أن تعاش. وتلك هي مفارقة الزواج المبني على الحب : أنه يبدو حاملا في داخله، منذ البداية، جوهريا، أسباب

فساده. فإذا كانت العاطفة وحدها تجمع الكائنات، فيمكنها وحدها أيضا أن تفرقهم(29). وكلما تحرر الزواج من دوافعه التقليدية، الإقتصادية أو العائلية، ليصير قضية إختيار فردي وتآلف اصطفائي، إصطدم بالمسألة النموذجية الحديثة لـ "إستنزاف الرغبة". كما لو، أن حالة العشق التي لا تدوم إلا زمنا، عليها أن تجر معها كل زواج في سقوطها ...

ويوحي دريو مان بأن هذا السقوط ليس إلا أثرا لسقوط آخر، أقدم منه(30) : ذلك أن ليس إثم الشهوة الجسدية هو الذي طرد آدم وحواء من الجنة، وإنما الإنفصال عن تعال كان يتيح علاقتهما. ففقدان حد ثالث، الحد الإلهي، تركهما لبعضهما، في مواجهة محكوم عليها، إن عاجلا أم آجلا، بالدمار. وهذه المرة، فإن دريورمان ليس متهما بتأويل أصيل أو منحرف. بل على العكس من ذلك تماما، إنه، بالتوافق التام مع المعتقد الأكثر تأكيدا وثباتا، يعيد إكتشاف المعنى الحقيقي لـ"الإغراء" : بأنه عمل الحية بإمتياز، هذا الشيطان الذي يسعى إلى الفصل مع الإلهي بما هو كذلك، والذي يتلذذ بالآثار المدمرة التي ينتجها على البشر.

لمدة قرون، في أوربا المسيحية، كان الحب الوحيد المشروع مخصصا لله. ولقد كانت الأناجيل تلح على ذلك بعبارات من الصرامة بحيث أن كثيرا من المسيحيين اليوم لم يعودوا قادرين على سماعها وفهمها : "إذا أتاني أحدكم ولم يكره أباه، وأمه، وامرأته، وأطفاله، وإخوته، وأخواته، بل حتى حياته نفسها، فإنه لا يمكن أن يكون تلميذي" (لوك، XIV، 26). ومن دون شك لأنهم إنزعجوا بقوة فعل "الكراهية" أو بطابعه الغريب في رسالة من المفروض أن الحب يحركها كليا، سارع بعض المترجمين إلى إستبداله بأفعال أخرى

تبدو لهم أقل قسوة [31]. وهذا معناه تمويه للكلام. ليس لأن المسيح، بطبيعة الحال، يعلم الكراهية بما هي كذلك إزاء ذوي القربى [32] ولكن الحب الإنساني "فقط" يبدو له بغيض ؛ ولعل هذه الحصرية هي التي يدعونا إلى مقتها، لأن بدون توسط التعالي، أي حد ثالث يجمع، فإنها تكون منذورة للعدم. والحال أن هذا الحد الثالث هو، بداهة، الذي جعلتنا نشأة الفردانية نفقده : فالأسرة الحديثة هي أولا وقبل كل شيء "زوج" يرتبط به، عند اللزوم، وليس كما كان الحال قبل بالضرورة، "الأباء" بالمعنى الواسع للكلمة، "الأنساب" كما يقول الأمريكيون جيدا الذين يشيرون بذلك، دون أن يفكروا فيه، إلى الوجه الجديد للمطلق ...

من الصعب إذن، سواء أكان المرء مؤمنا أم لا، أن يكون فاقدا للحس تماما تجاه التحذير. فقد يفسر بما يكفي الحيل التي ينثرها الهيام حينما ينطلق، وقد تخلص أخيرا من "الأوهام" الدينية، في البحث المسعور عن هذه العوائق التي ترعاه وتؤخر تحولاته. إننا سنقتصد هم ذكرها هنا، مفترضين أنها معروفة جيداً : فهذه الإستراتيجيات توفر، منذ قرنين من الزمان على الأقل، الحافز الأكيد لأدب غزير ومتعدد الجوانب. على أنه من المهم، بالمقابل، النظر أكثر في الفرضية التي بحسبها قد تكون هذه الحيل والدورات بدائل تعال مفقود، الآثار المرئية لجدل تنحبس فيه المونادتين (أي الفردين) المجتمعتين من أجل الصراء والضراء، أعني جدل الأنانية والغيرية. فهو يخترق ويغذي كل الإشكالية الحديثة للحب ـ الهيام. ولقد طرح روائيون، ومفكرون، بل حتى فلاسفة جديون، السؤال : أليس هذا الشكل من الحب متناقضا ؟ فمن جهة، يقول العاشق (ة) عن نفسه (ها) بأنه (ها) مستغرق (ة) في موضوعه (ها). فهو (هي) من هذه الناحية "خارج ذاته (ها)". لا يفكر (تفكر) إلا فيها (فيه)، ولا يرى (ترى) في أحلامه إلا هي (هو)، وكل

لحظة في حياته (ها) إنما تفني في هم أدنى إشارة تصدر عن الآخر. إنه (ها) إذا شئنا، "غيري" (ة). ولكن أليست هذه الإنفعالات هي قبل كل شيء "انفعالاته (ها)" ؟ وأين تتعين العواطف التي يحركها الهيام والغرام إذا لم يكن في صميم دواخله ؟ والموضوع، الذي كان يبدو أساسيا جدا للحظة من قبل، أليس في الحقيقة هو التابع الثانوي، السبب الموجب لمؤثر أناني بالطبيعة يتغذى أولا من نفسه ؟

مستحيل، بالطبع، الحسم بين هذه الممكنات. غير أن الجدال، الذي يبدو نظريا، يكتسب مدى ملموسا جدا في جريان حياة العشق. فالهيام في حاجة، لكي يبقى قائما، لتساو تام وكامل بين المعشوق والعاشق. وكل واحد يشعر بذلك، خارج الأبرياء، أن كل فقدان للتوازن، في الحب، مميت. إن الأمر هنا يتعلق ببداهة، أو قل بالقانون الأساسي لفيزياء، إذا كانت هي فيزياء القلب، فإنها ليست أقل إكراها من فيزياء الأجسام. ولقد جعلت منها سيمون فيي (Simone Weil)، كما نعرف، الموضوعة المركزية لكتيِّب يبدأ بكلمات بليغة : "كل الحركات الطبيعية للنفس تحكمها قوانين مشابهة لتلك التي تحكم الجاذبية المادية. النعمة والعفو يشكلان وحدهما الإستثناء ... فلماذا، بمجرد ما يعلن كائن بشري أنه في حاجة قليلا أو كثيرا لكائن آخر، فإن هذا الأخير يبتعد عنه ؟ جاذبية"[33]. وإذا كان فقدان التوازن مميتا، أليس، بالذات، لأن الأفراد المتروكين لعزلة المواجهة (وجها لوجه) لا يمكنهم إلا أن يتأرجحوا بين هذين الضدين اللذين هما فناء الذات لـ "صالح" (ولكن أي صالح تافه) الآخر، أو فناء الآخر لصالح الذات؟

إنه قد يعترض على هذا الكلام، دون شك، بأنه مبالغ فيه، وقد يكون ذلك صحيحا : والحقيقة أن الحب ـ الهيام يجد أحيانا توازنه، فيتحول عندئذ إلى صداقة سعيدة حنون. وإجمالا، فإنه يشيخ جيدا.

ولكن لأنه كف، بالذات، عن أن يكون هوى ويسمح للأفراد بمغادرة عزلة الإثنين، وبتخصيص مكان لكيانات ثالثة تأتي في آن واحد لتفصل وتربط بين المنادات. إن الهوى والهيام هو الشديد المفرط، وليس الكلام الذي يقال عنه. فهو، كما يقال عادة، "المضني". فلا مصادفة، بهذا المعنى، إذا كانت أساطيرنا الشبقية الكبرى، من تريستان إلى دون جوان، متناقضة إلى هذا الحد، وإذا كانت تندرج في دائرة جدلية تتعارض فيها صورتي الغيرية والأنانية كحدي تناقض هائل. وإذا كانتا قد اكتسبتا كل هذا المدى الرمزي، أفليس أيضا لأن هذين الضدين، اللذين يحيلان على بعضهما البعض، يعرفان حدود الفضاء العاطفي الخاص بالفردانية ؟

صورة العاشق : نكران الذات لفائدة الآخر

عوض أن يحتفظ طويلا بالتوازن التام والكامل، أي بالتبادل المثالي للعواطف، فإن الحب ـ الهوى يلجأ إلى نكران للذات يتاخم الصوفية : فكما أن المتصوف يسعى إلى "الذوبان في الله"، كذلك يرمي العاشق إلى الفناء في المعشوق. ولا يبقى له حينئذ إلا التأوه ؛ ولكنه يتوفر على الأقل على نموذج مختبر : نموذج الغزل، الذي كان سائدا في شعر القرن الثاني عشر، والذي أعاد تأويله الرومانسيون لحساب المحدثين [34]. فأمثلة الكائن المحبوب هي دافعه الرئيسي، وكمال هذا الكائن، وهي صفة مخصصة عادة للإلهي، هو الذي قد يطلق العواطف، ويطبعها في قلب العاشق كما على قطعة شمع طرية. ولعل الهوى يأخذ هنا معناه الحقيقي : معنى إنفعالية مطلقة. ومثلما أن الإحساس، في منظور "واقعي" [35]، يسببه أثر العالم الذي خلقه الله على حساسية منفعلة، فإن العواطف هي الأثر الذي تنتجه، بما لا

يعوض، صدمة الإلتقاء بالمعشوق. وإذن، فالغزل هو، بالطبيعة، شقي : أن المعشوق فيه يجب أن يظل متعاليا أبدا - الأمر الذي يفسر بأن العلاقة تبقى غالبا عذرية، منزهة عن المصلحة ومفصولة عن الجسد في آن واحد. وبنكران الذات يحاول العاشق أن يرفع الإنقسام الذي يولده إختلال الحدود : بالذوبان الكلي، يمكنه أن يأمل في إعادة إقامة رابطة مع هذا الإلهي التام الذي هو موضوع الحب. فبالموت وحده يتوصل تريستان (Tristan) إلى الإرتقاء إلى مستوى إتحاد ليس أي تجسيد أرضي عنه في الحقيقة ممكنا.

الشيء الذي يمكن أن نرى من خلاله أيضا كيف أن هذا النكران الذاتي المثالي، هذه "الغيرية" المتسمة بالغلو يمكنهما بسهولة أن ينقلبا إلى ضدهما : إلى النرجسية. فأمثلة المعشوق، التي تتعين على مشارف التدله، ألا تتعلق بما قد ندعوه اليوم "الإسقاط" ؟ وتصير السيرورة فاضحة عندما أعاد الرومانسيون تملكها، بل حتى عند ستندال نفسه عندما يصف ظاهرة "التبلر النفسي" [36] على أنه بالتخلص من دواعيه الدينية (أمثلة كمال ميتافيزيقي، الانصهار مع الكائن الكامل بنكران الذات)، يضع الحب — الهوى العاشق، الذي كان يريد أن يفنى في المعشوق، في حالة يجد فيها نفسه وحيدا مع ذاته. أولا بمقتضى قانون "الجاذبية" الذي جربه ستندال التعس بمرارة مع ماتيلد دومبوفسكي (Mathilde Dembowski). ثم لأن الأمثلة، التي تختزل إلى الإسقاط، لا تحيل أبدا إلا على الحياة الداخلية للعاشق. وحينئذ، فإنه يغرق في هذا الرضى بالذات تجاه نفسه الذي هو حب الحب، ولو كان شقيا. وهكذا، فبمغادرته لخطابة نكران الذات من أجل الأخر، فإن العاشق لم يعد سوى البطل التافه لنرجسية منعزلة.

أسطورة دون جوان : إنكار الآخر لصالح الأنا

يصير العاشق إذن مقياس كل شيء : فأن يكون، في الحقيقة، هو أن يدرِك أو أن يُدْرَكَ، أن يحب أو يكون محبوبا. ولعل دون جوان هو المعادل العاطفي لهذه النظرية المثالية في الإدراك. فهو يغوى بلا إنقطاع، ولكن موضوعات سحره ليس لها إلا وجودا مبهما لا يميز. إن النساء، بالنسبة إليه، ليست غير أشباح ؛ وفي هذا الإنكار للآخر يمكنه أن يؤكد سلطته وحريته المطلقتين. وكما هو الحال بالنسبة لترستان، فإنه لا يمكن تخيل دون جوان متزوجا، ولكن دوافع هذه الإستحالة قد إنقلبت : لقد كان الكائن الكامل منيعا على العاشق، وكان العاشق، الذي تخلى عن المعشوق، يسقط في العدم. أما الآن فهو الذي بات منيعا، هو الذي كله واقع وموضوعاته المتعاوضة صارت غير واقعية. على هذا النحو، يتحدث دون جوان عن غزواته النسائية كما عن جمع غامض ومحايد : «ومهما يكن من أمر، فإنني لا أستطيع رفض قلبي لـ "كل ما هو لطيف ومحبب إلى النفس"» [37]. وحدها تهمه "التجارب" الذاتية، وليست الكائنات الخاصة التي هي سببها الموجب. ومن حيث أنه أناني صارم، فإنه يأمل من خلالها إدراك نفسه كليا، والتطابق مع ذاته، في التلذذ بالطاقات الحيوية التي توفرها له تجديدات لا تنقطع : «إن للميول الناشئة، في النهاية، فتنا لا تفسر ؛ وكل متعة الحب إنما تكمن في التغيير» [38].

على أن هذه الحرية المطلقة التي ترمي إلى الهيمنة بدون شريك على القلوب، تنقلب هي أيضا إلى ضدها. فعلى حين أنه يسعى إلى إختبار ذاته، فإن دون جوان لا يكون أبدا إلا في تملك نفسه في خارجية دائمة عن ذاته : فهو يريد أن يجسد الأنانية الأكمل، ولكن عليه باستمرار أن يلجأ إلى آخر، غير محدد بدون شك، ولكنه أساسي رغم ذلك لحياته. إن دون جوان، الذي يطور تقديس الجديد من أجل

الجديد، يحال على التكرار التجريدي للحظات وجود، إذا كانت في الأصل غير خالية من الجمال، فإنها تنتهي بأن تتشابه كلها. وهكذا، تترك الإثارة مكانها للضجر، والإختلاف المحض للهوية الكئيبة لليل تصير فيه كل القطط رمادية ...

من هنا يعود الجدل ليقودنا، كما ينبغي، نحو نقطة إنطلاقه : فعوض أن يتمكن من الحفاظ على توازن الحدين، فإن الوعي العاشق يبحث عن حفظ الوحدة، عبثا، بإنكار أحدهما. إنه الفشل الأقصى لـ"المرحلة الجمالية" حسب كيير كغارد. ولقد إستنتج من ذلك، كمسيحي مخلص، أن الحب بين كائنين ينبغي له أن يُربط بثالث، يتعالى عليهما ويوحدهما في آن. وقد يمكن للفرضية أن تجد أيضا ترجمتها في إطار إنسية معينة : تلك التي تقبل أخيرا إعتبار تعالي الآخر على أنه متلائم مع المحايثة للذات، على أنه، من داخل الأنا وعواطفه، ما يكسر الأطر الضيقة جدا للفرد كفرد.

الأوجه الجديدة للحب

في هذه المرحلة من التفكير، حان الوقت للنظر في تساؤل لم يفت، دون شك، أن خطر ببال أكثر من قارئ. فحينما ننظر، كما فعلت هنا بالإعتماد على مكتسبات تاريخ الذهنيات، في "نشأة الحب الحديث"، فعن أي حب نتحدث بالتحديد ؟ ومن سنجعله يعتقد بأن رجال ونساء الأزمنة القديمة كانوا لا يحبون بعضهم البعض كما نفعل نحن اليوم ؟ وهل كان يجب، حقا، إنتظار الأنوار لكي تنادي المسيحية بالحب ؟ ببداهة، كلا. ولكن، ببداهة أيضا، فإن اللفظ ملتبس. حيث إنه يشمل ضروبا من الواقع مختلفة. لذلك وجب التحديد. لننطلق إذن من القديم للقبض بكفية جيدة على الجديد ؛ أي،

بالنسبة لنا، من العهد الهيلينستي القديم. إننا نعرف بأن اللغة اليونانية كانت تتوفر على ثلاثة أسماء للإشارة إلى الحب : إيروس (Eros)، فيليا (Philia)، وأغابّي (Agapé) [39]

أمـا عن إيروس، فـإن أفلاطون، بلا شك، هو الذي يقـول لنا الأساسي ؛ بينما لم يفعل فرويد سوى تكراره بعد ثلاثة وعشرين قرنا من الزمان : أن الرغبة الجنسية، التي تهيج في الهوى الغرامي، هي نقص. إنها تدعو إلى "استهلاك" الآخر. وبمجرد ما تشبع، فإنها تهوى في عدم شبعان. حتى تنشأ من جديد وتبدأ من جديد دون غاية نهائية أخرى سوى الموت نفسه. فالكلمة الألمانية التي يستعملها فرويد للإشارة إلى "إيروس" تحتوي في ذاتها على هذا التناقض، الذي هو تناقض كل حياة بيولوجية : "لوست" (Lust) : رغبة ومتعة في آن واحد، نقص وإشباع، لأنه لا يمكنهما أن يوجدا بمعزل عن بعضهما. فكل "إثارة" تنزع نحو إلتغاءها الذاتي، ولذلك فإن "إيروس" يفنى دائما في "ثناتوس" (Thanatos)

وأما بالنسبة لفيليا، التي تترجم عادة بـ"الصداقة"، فإنه يجب بالأولى الإلتفات نحو أرسطو. فلقد خصص لها أروع صفحات "أخلاقية نقوماخوس" : فعلى عكس إيروس ؛ فإن فيليا لاتحيا في النقص والإستهلاك، وإنما تعيش في هذه الفرحة، الثمينة والفريدة، التي تتولد عن الحضور البسيط، عن الوجود وحده للكائن المحبوب [40] . إن كل واحد منا يمكنه أن يتمثل واقعا ملموسا ما تحت هذه التعريفات التي تسمح بتدقيق أول : فهذه "الفيليا" هي التي يبين لنا المؤرخون كم كانت غائبة في الأسرة التقليدية إلى حد أنها شكلت، على الأقل في إطار الحضارة الأوربية، ثورة عند ظهورها في القرن الثامن عشر.

وماذا عن "أغابي" ؟ لقد كانت غائبة في العهد اليوناني القديم، ثم ظهرت في "الأناجيل" للإشارة إلى هذا الحب الذي يوصينا المسيح بتوسيعه ليشمل حتى أولائك الذين لا شأن لنا بهم، بل حتى أعداءنا أنفسهم. وإذن حب لا يتغذى من غياب الآخر (إيروس)، ولا يتلذذ بحضوره (فيليا) ؛ ولكنه يجد نموذجه، ولا يتصوره البشر إلا بالكاد، في محنة المسيح : حب لا غاية له، مجاني كليا، بل لا تبرير له، لأنه لا يكفي أن نقول عنه بأنه يستمر في القيام بفعله خارج كل تبادل. ولعل إحدى الصور النادرة التي يمكننا أن نقيمها له في أذهاننا هي بدون شك : صورة حب أم (أو أب) لولدها (ولده) أو ابنتها (ابنته) الشريرة (الشرير) التي لا يمنعها مع ذلك من الإستمرار في إعزازه (إعزازها). أو هذه الصورة الأخرى، الأندر من السابقة، التي يذكرها كومت سبونفيل بإيحاء من سيمون فيي [41] : عدم إحتلال كل الفضاء المتوفر دائما، "ترك أولئك الذين نحبهم يكونوا". "أترجع خطوة إلى الوراء ؟ إنه يتراجع خطوتين. ببساطة ليترك لك أكثر ما يمكن من الفضاء، لكي لا يدفعك بقوة، ولكي لا يستولي عليك ... إنه عكس ما كان سارتر يسميه بـ "الممتلئ كينونة" الذي كان يرى فيه تعريفا محتملا للقدر الدنيء. وإذا قبلنا هذا التعريف، الذي يعادل أي تعريف آخر، فإنه يجب القول بأن الإحسان، على قدر ما يمكننا أن نقوم به، قد يكون هو نقيض هذه الدناءة التي هي أن يكون المرء ذاته. قد يكون ذلك كتخل عن تمام الأنا، وعن القوة والسلطة." [42] إنها صور تقريبية، بالطبع، ولكنها تحاول، كما يقال، أن تعطي فكرة، أو بالأحرى أثرا ملموسا عما لم يعد ينتمي، ربما، تماما إلى دائرة العواطف الإنسانية.

من اعتبار هذه الأشكال الثلاثة للحب، يستخلص اندري كومت — سبونفيل درسا يستحق التفكير : إنه من الواضح أنه لا

يمكنني أبدا، بمعنى "فيليا"، أن أحب أكثر من عشرة أو عشرين شخصا في هذا العالم. يبقى إذن كثير من الناس، أكثر من خمس مليارات في الحقيقة، خارج حقل هذا الحب. وبالنتيجة، في ما وراء فيليا، فإن "الأخلاق"، والإحترام الشرعي، المجرد، وفي الحقيقة اللامبالي، هو الذي يأخذ المكان.. إنه هو الذي يسمح لي بالتصرف مع أولئك الذين لا ينقصني نقصهم وغيابهم أبدا، ولا يعنيني وجودهم في شيء، "تقريبا" كما لو كنت أحبهم. وهو الذي يأمرني بتوجيه شيك إلى أكثر الناس إحتياجا، والمشاركة في مظاهرة ضد هذا الظلم أو ذاك. أو ببساطة أكثر، قبول فكرة أن حريتي تتوقف عندما تبدأ حرية الآخر. وإجمالا، حد أدنى من الإعتبار والمراعاة تقوم لدينا غالبا، وإذا مر كل شيء على ما يرام، مقام "أغابي". إن أغابي" قد تحول الأخلاق إلى شيء تافه ؛ ولكن هذا الحب مجاني جدا، ومنزه جدا إلى حد أنه يبدو منيعا كليا على الإنسان، لذلك يصير ما هو تافه، أي الأخلاق، في نهاية التحليل، ضروري جدا. "تصرف كما لو كنت تحب ..." : تلك هي الكلمة الأخيرة في القضية. إنه شيء قليل، من دون شك، بالنظر إلى المثال المسيحي، ولكنه قد يكون كثيرا، بل حتى غير مؤمل لو فكرنا في إيجابية العالم كما يسير.

إلى هذا التحليل، أود فقط أن أضيف هذا الشيء : إذا كانت "فيليا" هي التي تدخل الأسرة مع مجيء الفردانية الحديثة، فهل من العبث تخيل أنها تجعلنا أكثر حساسية تجاه فضائل "أغابي" ؟ قد يعترض على هذا بدون شك بأن الحب أناني، وأن الأسرة، وهي الدائرة الخصوصية بإمتياز، لا تهتم بما هو جماعي إلا بقدر التأثيرات التي يمارسها عليها : فالأباء ينشغلون بالوضع الإقتصادي عندما يشكل تهديدا لأطفالهم، وبالمدرسة أو الجامعة عندما يدخلون إليها، وبمستقبل

الطب والضمـان الإجتمـاعي عندما يمرضون ... كل هذا ليس خـاطئا. ولكن بين هذه الأنانيـة المتعـددة، من جهـة، والأخلاق المجـردة للأوامر الكونية من جـهة أخرى، هناك، فيـما يبدو لي، حلقة مـتوسطة، رابطة وحدة ملموسـة، لا تصير مدركة واقعـيا إلا فيما بعد وبدخـول "فيليا" إلى الحياة الخاصة. فـأن ننشغل أولا وقبل كل شيء بأقاربنا، فإن هذا لا يمنع من إننا نشـعر بشفـقة مـعينة أمام الآلام أولائك الـذين نعرف الآن بـأنهم بشـر مـثلنا. عـلى أنه كـان يجب، لذلك، أن تقـوم المسـاواة الديمقراطيـة في نفس الوقت الذي ظهرت فيه الحـياة العاطفيـة الحديثة. وبالفعل، فإن بدون هذا التوسط لا يمكن أن تكون ثمة رحمةممكنة تجاه الجنس البشري برمـته. والحـال أن هذا "التعاطف" المحـسوس هو الذي سيـقود، فيـما يبـدو لي، إلى تنسيب الحـدود الضيقـة للتناقض، تناقض الأنانيـة والغيرية، الذي كان الحب الحديث يحـبس ذاته فيه.. لقد كان هذا التناقض ضـروريا لكي لا تـظل أخلاق الـواجب تجريـدا محـضـا، ولكي تكون، إذا جـاز لنا القـول، مُلقَّحـة بأغـابي. فـمن المسـتـحيل، بالنسبة لمن يحب أطفاله، أن يظل غير مبال كليا بالمصائب التي تضرب "أشبـاههم"، ولو كانوا فـي أقصى الطرف الآخر مـن العالم. وفي إطار ديمقراطي تتطور فيه فكرة أن ليس هناك إختلافا في الطبيعة بين الأفراد، فإن الأنانيـة محكوم عليـها، مهـما كـان ذلك قليلا، بتجـاوز نفسـها، بنفـسها. إلا أن هذا التجّاوز ليس، في أغلب الأحيان، حـتى في حاجة إلى أن يكون أثرا لإستـدلال أو لنهج فكري. فـعلى هذا العمق الجـديد سوف تنطلق مغـامرة العمل الإنساني أواسط القرن التـاسع عشر. ولعل بفضله سيمكنها أن تنوب عن دين مسيـحي سبق لبنيته التقليدية سلفا، بنية اللاهوتي ـــ الأخلاقي، أن دمرها تماما تقدم الفردانية.

أوجه جديدة للمقدس ؟

إن درس المؤرخين ثمين جدا. فهو يسمح لنا بكيفية أفضل أن نفهم محركات تاريخ معحتمل للتضحية ؛ ومن ثم، للتمثلات التي يقيمها البشر عن المقدس. إن السيرورة البطيئة لتحرر العالم من الأوهام التي تمت بواسطتها أنسنة الإلهي تنكشف هكذا معوضة بحركة موازية لتأليه الإنساني. وهو ما يجعل التشخيص إشكاليا إلى أبعد حد، التشخيص الذي بحسبه قد نشهد بلا قيد ولا شرط تآكل كل التعاليات في كل أشكالها وقد انهزمت بآثار دينامية محتومة : دينامية الفردانية الديمقراطية. فكل شيء يشير، على العكس، إلى أن هناك تعاليات تعيد تشكيل ذاتها، أولا في دائرة العواطف الفردية ؛ ولكن أيضا وبدون شك فيما وراءها، من خلال إعتبار الإنسانية في مجموعها. ولأن هذه التعاليات تعاش في محايثة الذوات، فإنها تعرف مجالا جديدا للمقدس. إن هذا المجال بالذات هو الذي علينا الآن أن نحيط بحدوده.

هـــوامـــش الفصل الثاني

1 - Cf. Alain - Gérard Slama, *l'Angélisme exterminateur*, Grasset, 1993.

2 - حسب عبارة أستعيرها من Marcel Gauchet.

3 - Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du Devoir. L'Ethique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, 1992.

("أفول الواجب. الأخلاقية الغير المؤلمة للأزمنةالديمقراطية الجديدة").

4 - Le *Crépuscule du Devoir*, op. cit., p. 13.

5 - Ibid., p. 14

6 - Ibid

7 - يجد، مع ذلك، الحب - الهيام، الذي أعيد تصوره لدى الرومانسيين لاحقا، أصله في منعطف القرنين الحادي عشر و الثاني عشر مع بلورة الحب الأنيس. ومنذ ذلك الوقت، لم يكف الشعر الأوروبي عن الإغتراف من نفس المصادر كالتروبادور، الشعراء الجوالين. أنظر حول هذا الموضوع :

Denis de Rougement, *L'Amour et l'Occident*, Plon "الحب والغرب"

الذي وإن كانت أطروحاته محط نقاش، إلا أنها لازالت مثيرة.

8 - Philippe Ariès, *l'Enfant et la Vie Familiale sous l'Ancien Régime*, Plon, 1960, (Seuil, 1973).

ولتكوين فكرة عن مختلف الأعمال التي خصصت للمسألة منذ ثلاثين عاما في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، تجب قراءة المؤلف الممتاز، التركيبي الواضح، لـ :

François le brun, *La Vie Conjugale sous l'Ancien Régime*, Armand Colin, Paris, 1993.

("الحياة الزوجية في النظام القديم").

9 - إن هذه، بطبيعة الحال، حجة مركزية بالنسبة لنزعة نسائية معينة، ممثلة على أفضل نحو في فرنسا بأعمال إليزابيث بادنتير (Elizabeth Badinter). على أن مناصري

فكرة طبيعة بشرية أبدية لم يفتهم أن عبروا عن تحفظاتهم إزاء هذه الأبحاث. انظر على سبيل المثال :

James Q. Wilson, *le Sens Moral*, Commentaire/Plon, 1993

("المعنى الأخلاقي"). وكما سنرى فيما بعد، فإن عددا معينا من الوقائع التاريخية يصعب فهمها خارج تاريخ الذهنيات، أيا كانت صعوباته الإبستمولوجية.

10 - على القارئ أن يحتفظ في ذهنه بهذا الحد المزدوج، الجغرافي والتاريخي. فخارج هذا الإطار الدقيق، قد تفقد الملاحظات التي ستلي كل مصداقيتها. بل إنها قد تتحول إلى مجرد عبث فيما لو إستعملت خطأ للإيحاء بأن «الحب لم يظهر إلا في القرن الثامن عشر !». وبالمقابل، فإنه من المهم أن نفهم لماذا كان الحب غائبا تماما، في هذا العصر الوسيط الأوروبي المتأخر، عن العلاقات "الأسرية"، وبخاصة في الزواج.

11 - انظر على سبيل المثال :

Edward Shorter, *la Naissance de la Famille Moderne*, trad. franç. Seuil, 1977.

("نشأة الأسرة الحديثة")

12 - P. Ariès, *Essais sur l'Histoire de la Mort en Occident du Moyen-Age à nos jours*, Seuil, Paris, 1975, p. 62 :

«لقد كان الدافع الأول للكذب هو الرغبة في مراعاة المريض، وتحمل محنته. إلا أن هذا الشعور المعروف لدينا أصله (عدم التسامح مع موت الآخر والثقة الجديدة للذي يحتضر في محيطه) قد غطاه مبكرا شعور مختلف، مميز للحداثة : تجنيب، ليس المحتضر، وإنما المجتمع، بل المحيط ذاته، الإرتباك والإنفعال الشديد الذي لا يحتمل، اللذان يسببهما قبح الإحتضار والحضور البسيط للموت في خضم الحياة السعيدة ؛ لأنه بات من المسلم به أن الحياة دوما سعيدة، أو يجب دائما أن تبدو كذلك دراسات في تاريخ الموت في الغرب من العصر الوسيط إلى اليوم».

13 - قد لا يسعنا هنا إلا أن نذكر الطريقة التي يلخص بها أرييس نفسه أبحاثه الخاصة حول الموقف من الموت الذي ساد لمدة قرون، في العصور الوسطى : «لقد التقينا أولا بشعور قديم جدا ودائم جدا وكثيف جدا، من الألفة مع الموت، دون خوف ولا يأس، في منتصف الطريق بين الإستسلام المنفعل والثقة الصوفية. فبالموت، أكثر من اللحظات الأخرى القوية للوجود، ينكشف القدر ؛ فيقبله المحتضر عندئذ في مأتم بمثل أهمية طقس الجنازة والحداد. إن الموت هو إعتراف كل واحد بالقدر الذي لا تدمر فيه شخصيته، وإنما تكون نائمة ... إن هذا الإعتقاد لا يقابل، كما نرى

اليوم، بين زمن الماقبل وزمن المابعد، بين الحياة والبقاء. ففي الحكايات الشعبية، يتمتع الأموات بنفس قدر الحضور كالأحياء، والأحياء بنفس قلة الشخصية كالأموات ... لقد كان هذا الموقف تجاه الموت يعبر عن الإستسلام للقدر وعن اللامبالاة إزاء الأشكال الخاصة والمتنوعة للفردية». ص 73 .

14 - يصوغ شورتر، بكيفية رائعة، معنى هذا التحول، فيقول : «في الزمن "الجميل" (الماضي)، كان الناس يتعلمون هويتهم والمكان المخصص لهم في النظام الأبدي للأشياء باعتبارهم لتعاقب الأجيال التي سبقتهم – وهو تعاقب قد يتابع إنطلاقا منهم هم أنفسهم في مستقبل كان يمكن التنبؤ فقط بأن له حظوظا قوية في أن يشبه الماضي. فإذا كان أعضاء المجتمعات التقليدية قادرون على أن يظهروا بمثل هذه السكينة أمام الموت، فذلك، في التحليل الأخير، لأنهم كانوا على يقين بأن أسماءهم وذاكراتهم ستخلد من خلال أسر نسبهم. أما اليوم (...) فإننا إنقطعنا عن الإهتمام بالنسب كوسيلة لمراوغة الموت، ومن ثم فإننا قد تخلينا عن الروابط التي كانت تربط جيلا بالذي يليه.»، ص. 16 من م.س.

15 - منذ البدايات الأولى للفردانية الحديثة، في قلب العصر الوسيط ذاته، «كف الموت عن أن يكون نسيانا صارما للذات، ولكن دون وعي، وأن يكون قبولا لقدر عظيم، ولكن دون تمييز. لقد صار المكان الذي تظهر فيه المميزات الخاصة بكل حياة في واضحة نهار الوعي الجلي الذي يوزن فيه كل شيء، ويحصى ويكتب ؛ أو الذي يمكن فيه لكل شيء أن يتغير، ويفقد أو ينقذ.» P. Ariès, op. cit., p. 74

16 - Cf. Flandrin, *Familles, Parenté, Maison, Sexualité dans l'Ancienne Société*, Seuil, 1976, p. 130.

("الأسر. القرابة، والبيت، والجنسانية في المجتمع القديم").

17 - Ibid., p. 95

18 - لم يكن المحيط المادي للأسرة التقليدية يشجع على الطموح إلى أية حميمية. فكثير من الوجوه الفضولية كانت تركز أنظارها على الحياة الحميمية ؛ وكثير من الغرباء كانوا يتحركون في المنزل بدون إنقطاع. ولقد كانت المراقبة الإخبارية التي كان يمارسها المجتمع حاضرة في كل مكان بفضل ترتيب المجال، والتقييدات الصارمة التي كانت السلطات تضغط بها على العاطفة والميول كانت قوية جدا حتى تسمح بتكوين روابط عاطفية ضيقة».

Shorter, op. cit., p. 69

19 - يجب تسجيل أن هذا "بالقوة" إنما يتغير معناه حسب ما إذا كان البعد الزمني الذي يثمنه المجتمع هو بعد الماضي (المجتمعات التقليدية) أم بعد المستقبل (المجتمعات

الحديثة) : فالبنسبة إلينا نحن، ورثة روسو، الـذين نعين للكائن البشري مثال "قابلية التحسن"، فإن الطفل يحمل الكثير الكثير من الأمل والوعود ؛ أما بالنسبة للقدماء، فـإنه غيـر مكتمل أساسـا، وإذن غيـر كامل. وبما أن غايته هي جـوهريا تكرار نماذج موجودة سلفا، فإن الأمل الموضوع فيه لا يمكن إلا أن يكون محدودا جدا.

20 - Jean-Louis Flandrin, *Familles* ..., op. cit., p. 135.

21 - Ibid., p. 149

22 - إن هذه الممارسة، على عكـس ما كان يعتقـد، لم تكن شأن الأسر الفقيـرة أكثر. فشـورتر يذكر المثال "النموذجي" لهـذا المعلم النساج الذي، عندما سـأله صديق له عن زوجة أخ كانت قد تخلت عن طفلها الثاني في حـين أنها كانت ميسورة الحال وكانت "طيـبة كـريمة"، أجاب : «إنهـا امرأة طيبـة وكريمة، ولكن طفلهـا يزعجـها ويمنعهـا من التمتع بيـومها ؛ ولـقد كانت قـد تخلت عن الأول أيضا» (ص. 217). هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ها هو كيف يصف شورتر، بالتوافق مع المؤرخين الآخريـن، ومع أكثـر شهادات الفـترة تنـويرا، المرضعـات المحترفـات : «لقد كـانت المرضعات، بصفة عامة، غير مبـاليات بكيفية لا تصدق براحة وصحة الرضع الذين كانت تقبلهن مقابل أجر. فالأطفال كانوا، بالنسـبة إليهن تقريبا، كالكاكاو بالنسبة لسمسار في البورصة». (ص. 230). ويتبع ذلك تعداد للمعامـلات السيئة التي غالبا ما كانت تقود إلى موت محقق.

23 - يذكر فـرانسوا لوبران مع ذلك الحالة الشـهيرة لروسـو الذي كان يقول قناعـته بأن أطفاله، المراضـعين، قد تلقوا تربية أسعد من تربيته. لكن، يبدو، رغم أن نسبة الوفيات لم تكن معروفة بالتـفصيل كما هو حالها اليـوم، أن الأباء كانوا يعرفون منذ ذلك الوقت أن مراضعة الأطفال كانت تشكل خطرا جسيما على حياتهم.

24 - Cf. *Au bon Cœur des Inconnus. Les Enfants Abandonnés de l'Antiquité à la Renaissance*, Gallimard, 1993 trad. franç.

("في قلب المجهولين. الأطفال المتـخلى عنهم من العهد القديم إلى النهضة"). ومن جهته، يقدم شورتر، بالنسبة لأواسط القرن التـاسع عشر، رقم 33000 طفل يتـخلى عنهم كل عام في فرنسـا، من بينهم 5000 على الأقل يتـخلى عنهم أباؤهم الشرعـيون : Cf. *La Naissance de la Famille moderne*, p. 216

Cf. F. Lebrun, op. cit., p. 158 sq. 25 -

26 - ومن جهتهم، فلـقد حاول بعض السوسيولوجيين أمـثال نيكلاس لوهمان (Niklas Luhmann) أن يتجنبوا فخاخ التفسيرات السببية، والإهتـمام بالطريقة التي كانت تعاش بهـا هذه التحولات التاريـخية في الأدب وتترجم في "رمـوزه الدلالية". ومع

ذلك، فإن تحليلاته تلتقي مع تحليلات شورتر لتشخيص الحدث، المميز للحداثة، المتمثل في بروز دائرة حياة خاصة يصير فيها الحب، المفصول عن الجوانب الإجتماعية والإقتصادية التي كانت تشمله في السابق، نوعا من غاية في ذاتها بالنسبة للأفراد.

Cf.Niklas Luhmann, *Amour Comme passion. De la* ("الحب كهيام) *codification à l'Intimité*, Aubier, 1990.

27 - كثيرا ما إسترشدت بالتحليلات الرائعة لتدوروف في "سعادة هشة، دراسة حول روسو"

Tzetan Todorov. *Frêle bonheur, essai sur Rousseau*, Hachette, 1985.

28 - تطرح المسألة بعبارات مماثلة في ميدان علم الجمال : فمن حيث أن هذا العلم يفضل العاطفة على كل مقياس آخر للجمال، فإن مشكلة موضوعية الذوق تطرح بحدة.

29 - كان دوني روجمون قد خصص، منذ 1938، لهذه المسألة في كتابه "الحب والغرب" صفحات ذات وضوح مذهل :

Denis Rougemont, *l'Amour et l'Occident.*

30 - Cf. *La Peur et la Faute*, Cerf, 1992, p. 79 sq.

31 - مثلا : «إذا أتاني أحدكم، وإذا فضل أباه، وأمه ...».

32 - «إذ قال "أحب الله" وكره أخاه، فهو كاذب " لأن من لا يحب أخاه الذي يراه، فكيف يمكنه أن يحب الله الذي لا يراه ؟» (رسالة يوحنا I، 4، 7، 21).

33 - Simone Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, Plon, "الجاذبية والعفو" 1991, p. 7.

34 - يسجل مؤرخو الذهنيات أنفسهم، بهذا الصدد، كم أن العصر الوسيط المتقدم يبدو أقرب إلينا من القرون الثلاثة التي سبقت الثورة الفرنسية. ولكن لنحذر، مع ذلك، الأوهام الإستعادية : فالغزل لا يشبه حقيقة جد "نا" - الهوى الحديث إلا منذ أن أعاد تأويله الرومانسيون. أما إشكاليته الأصلية، الدينية أساسا، فإنها لم تعد واضحة بالنسبة إلينا اليوم.

راجع : D. Rougemont, *l'Amour et l'Occident*, op. cit.

35 - يمكننا أن نقيم تماثلا تاما بين العاطفة والإحساس. وكما يوحي بذلك هيجل في جدل "اليقين الحسي" ، في "فينومينولوجيا الروح"، فإن باستحالة الإبقاء على

التساوي بين الذات والموضوع، تطرح هذه الصورة من الوعي أولا الموضوع كشيء أساسي وهي كشيء عرضي. وعلى المستوى الفلسفي لنظرية في المعرفة، فإن هذا الطرح يقابل "الواقعية" : أن الموضوع يوجد في إستقلال عن الإحساس الذي هو إنفعالية خالصة، إنعكاس بسيط، وأنه هو سببها.

36 - نعرف المقطع الشهير من "في الحب" (de l'Amour) : «في مناجم ملح سالزبورغ، يلقى، في الأعماق المهجورة للمنجم، بغصن شجرة ورقه الشتاء ؛ وبعد شهرين أو ثلاثة، يستخرج الغصن مكسوا بتبلورات دقيقة : فأصغر الأغصان، تلك التي لا تزيد عن قوائم قرقب، تصير مزينة بعدد لا يحصى من الماس متحركة لامعة ؛ إلى حد أننا لا نعود نتعرف على الغصن الأصلي». على هذا النحو يكسو العاشق المعشوق.

37 - Molière, *Don Juan*, acte I, scène 2.

38 - I bid

39 - أتابع هنا التعليق الذي خص به كومت سبونفيل هذه الألفاظ الثلاثة في ("المؤلف الصغير للفضائل الكبرى")

Petit Traité des Grandes Vertus

40 - يقترح أندري كومت-سبونفيل هذا التعريف لـ"فيليا" الذي لا أرى مانعا من إستعادته : «إنني أحبك :وأنا فرح لوجودك ... فـ"فيليا" هي الحب عندما يزدهر بين البشر، أيا كانت أشكاله، ومن حيث أنه لا يختزل إلى النقص والهوى (إلى "إيروس"). وإذن، فللكلمة امتداد أضيق من الكلمة الفرنسية "حب" التي يمكنها أن تطلق أيضا على شيء أو حيوان أو إله) ولكن أوسع من كلمة صداقة (التي لا تقال أبدا، مثلا، بين الأطفال والآباء). ولنقل أنه الحب - الفرح من حيث هو متبادل أوْ يمكنه أن يكون كذلك : فرح أن نحب وأن نحب. وبإختصار فإنه الحب - الفعل الذي يتعارض مع "إيروس" (الحب - الهوى)، حتى ولو لم يكن هناك مانع من أن يلتقيا أو يمضيا سويا». op. cit. p. 330- 334 - 335.

41 - لمحاكاة ساخرة لجملة سارتر، يمكن القول عن إله سيمون فيي بأنه قد «جعل من نفسه نقصا في كينونته حتى يمكن أن تكون هناك كينونة» : فهو، الكائن الكامل واللامتناهي، يتخلى عن قوته المطلقة لكي يتمكن العالم والبشر من الوجود. ولعل في سياق هذه النظرية في الخلق يجب فهم الفكرة، الغزيرة على فيي، لـ"إله ضعيف".

42 - Ibid., pp. 364- 365

الفصل الثالث

المقدس ذو الوجه الإنساني

لقد كانت سنوات الستينات سنوات تحرر الأجساد. فمنذ أزيد من عشرين قرنا من الزمان، كان التقليد اليهودي — المسيحي قد أقام تقابلا حادا بين العالم المعقول والعالم المحسوس، بين جمال الأفكار والمثل وقبح الغرائز، بين الفكر والمادة، بين النفس والجسد. ولقد كان يجب القيام بمحاكمة لرد الإعتبار. فماركس، ونيتشه، وفرويد، الذين استُدعوا للشهادة أمام المحكمة، كان ينبغي لهم أن يساعدوا المقهورين على شق طرق مادية مرحة، ودون إكراه. وفي نهاية هذه المعركة، كان يرتسم التحرر الجنسي و، في أثره، التشريعات الأولى حول الإجهاض. وتحت خارجها اللاَّ أخلاقي، فإن الثورة كانت في الحقيقة تريد أن تكون أكثر أخلاقية من الأخلاقويات العتيقة، البورجوازية المنخورة. لقد كانت تدافع عن تحرر الجنس البشري بأسره.

ثم تغيرت المرحلة : فكان أن مستلزم حرية مطلقة إصطدم بعوائق جديدة. واليوم لم يعد الأمر يتعلق بتحرير الجسدية فينا بقدر ما غدا يتعلق بحفظها من الأضرارا المحتملة الصادرة عن القوى المضاعفة للعلم والصناعة والتجارة. تهديدات واقعية أم إستيهامات ؟ إن السؤال يستحق أن يطرح. وعلى الأقل، فإنه من المؤكد أن بعد زمن التحرر أتى زمن التقديس، تقديس جسد إنساني لا يمكن أن يقدم هكذا دون

حماية إلى سلطات التقنية العلمية. رموز هذه الإنشغالات الأخلاقية الجديدة : خلال سنوات الثمانينات ظهرت "اللجن الأخلاقية" المكلفة بتقدير وتقييم نتائج وعواقب التقدم العلمي.

وفي نفس الفترة، ولأسباب مماثلة، سينتقل العمل الإنساني هو أيضا ليحتل مكان الصدارة في إنشغالاتنا الأخلاقية. وهنا أيضا، فإن التناقض مع الستينات صارخ. إنه قد لا يكفي أن نقول بأنه كان للإحسان، زمن ماي (ماي 1968) وفي فترة "كل شيء سياسي"، سمعة سيئة. فلقد حوله فلاسفة الشك إلى موضوع للسخرية ؛ ومن ثم صار، على منوال الدين الذي كان يستلهمه في أغلب الأحيان، أفيونا للشعوب. لأن ليس من مساعدة المحتاجين والفقراء يمكن أن تأتي الثورة التي طال انتظارها. على العكس من ذلك تماما، فهو يشكل عائقها الأكيد، وحاجزها الرهيب، والعسل الحلو الغير الشهي المرصود لتمرير جرعة على المرارة وحدها أن تستخدم كمحرك للنضال الصحيح : النضال الذي يمر من طرق التمرد، ثم من إعادة الغزو السياسي لدولة تائهة في المصالح الطبقية [1]. ولقد كان النقد الماركسي والنيتشوي لـ "الرأفة" يشكل ممرا ضروريا في الدراسات الفلسفية [2]. ولعلني لازلت أذكر التعليقات اللامعة لأستاذ كان يدعونا إلى التأمل في الكمونات الثورية المتضمنة في هذا المقطع من "إرادة القوة" المخصص للإحسان المسيحي : «إن إعلان الحب الكوني للإنسانية هو، عمليا، منح "الأفضلية" لكل ما هو متألم، وفاشل، ومنحل ... ومن أجل النوع، فإنه من الضروري أن يهلك الفاشل والضعيف والمنحل : ولكن "هؤلاء" بالذات هم الذين تستدعيهم المسيحية، كقوة "محافظة"، مقوية هذه الغريزة القوية سلفا عند الكائنات الضعيفة في أن يتراعوا، ويحفظوا أنفسهم ويتساعدوا. فما هي "الفضيلة" و"الإحسان" في

المسيحية، إذا لم تكن هي التبادل في المحافظة، وهذا التضامن بين الضعفاء وهذا الحاجز أمام الإصطفاء."[3] . لقد كان البروليتاريون يستدعون ليصبحوا الأسياد الجدد، فيما كانت الطبقة المبرجزة، المحافظة والفاسدة، تشكل المعادل المعاصر للمسيحيين الضعفاء ...

أكيد أن التعارض بين السياسة والعمل الإنساني لم يزُل. والشك في أن هذا الأخير قد يمكنه أن يستخدم كذريعة للأولى إنما يضرب في عمق جدالاتنا المعاصرة. إن المسألة واقعية. ومع ذلك، فإن الوضع، هنا أيضا، قد إنقلب : فعلى مدى خمسة وعشرين عاما، ضرب عدد المنظمات غير الحكومية التي تهتم بالإحسان في مائة، بينما كان آخر مناضلي الثورة يدخلون متحف الأنواع المنقرضة. وسواء قبلنا بذلك أم لم نقبله، فلم تعد السياسة هي التي تظهر بمظهر الشيء الطوباوي، وإنما مشروع التكفل أخيرا بألم وكرامة الآخر. وإذا كان العمل الإنساني يثير ردود فعل عدائية، فلم يعد ذلك بسبب أهدافه، وإنما لأنه يتهم أحيانا بالإساءة إلى فكرة جميلة بجعلها تستخدم لغايات اتصالية أو إيديولوجية [4]. وعلى تقديس الأجساد يجيب هكذا تقديس القلوب ؛ وقيم الإحسان، المعلمنة والتي أعيدت تسميتها، باتت تستفيد من اندفاع مجهول. على مستوى الكلام، سيقال ربما، ولكن ليس أبدا في واقع الأشياء ؟

إن الأسوأ ليس دائما مؤكدا. فإديث ارشامبو (Edith Archambault) وجوديث بومنديل (Judith Boumendil) ، وهما باحثتان من المركز الوطني للبحث العلمي (CNRC)، قامتا بتحقيق مهم عن الهبات والتطوع نشر في أبريل 1995، بطلب من "مؤسسة فرنسا". ولم يخلف أي صدى[5]. على أن نتائجه، ذات الأهمية الواقعية، تشهد، مع ذلك، على ميل هام نحو هذا "الهم تجاه الآخر" الذي لا يود البعض أن يرى فيه غير موضة سطحية. أكيد أن تأويل

الظاهرة ليس بديهيا، وقد يكون من التسرع الإحتفاء، دون أي شكل آخر من المحاكمة، بملائكية معاصرينا. على أن بعدها الوقائعي مدهش جدا : فأزيد من 50 ٪ من الفرنسيين قدموا، سنة 1994، هبات (ضد 40 ٪ سنة 1993) ؛ ارتفع مبلغها الاجمالي إلى 14.3 مليارا من الفرنكات، أي بزيادة قدرها 50 ٪ بالمقارنة مع سنة 1990 . وإذا أضفنا إلى ذلك أن ربع المانحين مشكل من أشخاص غير خاضعين للضريبة، فإننا سنقصي ربما الفرضية المتشائمة التي بحسبها قد تكون هذه التجليات لما يجب إعتباره قبليا كشكل من السخاء والكرم معللة بالهم التجاري الجشع لخفض ضريبي. سيما وأن الالتزام الإحساني لم يعد ينحصر في الشيك البسيط الذي بواسطته قد يمكننا أن نتخيل أن البعض يشتري نزع المسؤولية عنه بثمن مناسب. وبالفعل، ففي نفس الوقت، إجتذبت التطوعية، بكل أشكالها، مليونا من الأنصار الجدد الذين يؤدون، كما يقال، من ذواتهم. ففي سنة 1975، كان "الإنقاذ الكاثوليكي" يستخدم 25000 متطوع، و52000 سنة 1984، ثم 66000 سنة 1989 ! وبين مختلف المهام التي يُوزع عليها هذا الولع الإحساني الجديد، فإن الأعمال الإنسانية الدولية لا تتصدر بدون شك القائمة. بل إنها تأتي بعد الجمعيات الرياضية، والصحة أو الخدمات الإجتماعية. على أنها تحتل فيها، مع ذلك، مكانا رمزيا إلى حد أنها قد تأتي وحدها إلى تمثيل مجموع الظاهرة. إن هذا غير صحيح، بطبيعة الحال، ولكنه ليس غير مؤسس تماما. لأن التضامن، اليوم، يود أن يكون كونيا. ويود، بمساعدة طعم المغامرة، أن يتحرر من أطره الخاصة القديمة، القومية، والعرقية والدينية. فالأمة، والعرق، بل حتى الإلهي ذاته، لم تعد تظهر بمثل قداسة معاناة وكرامة البشر البسطاء. ها هو، ربما، الجديد الذي يجب تفكيره بعمق، سيما وأن هذا التقديس يملك أوجها متعددة.

أخلاقية البيولوجيا :
تقديس الجسد البشري

التلقيحات خارج الرحم، الحبوب المجهضة، التلقيح الإصطناعي، الإستنساخ الوراثي، التجريب على الجنين البشري، النسالة، تعريفات جديدة لحدود الحياة والموت، هبات الأعضاء، التدخلات والمعالجات الجينية، الطب التنبؤي : لا تكف الصحافة عن الكلام عن السيناريوهات الوجودية المعقدة، الأخلاقية والقانونية، التي تغرقنا فيها هذه السلطات الغير المسبوقة التي يمارسها الإنسان على الإنسان. وربما أن الحواجز التقليدية لم تتعرض أبدا لمثل هذا التجاوز مثلما تتعرض له اليوم. ومن دون شك، فإن تقدم العلوم والتقنيات لم يثر أبدا، كما يفعل اليوم، تساؤلات على هذا القدر الأخلاقي الهائل، ولنقل الكلمة : "الميتافيزيقي" : فكل شيء يتم كما لو كان الشعور بالمقدس، رغم "موت الله"، لا يزال قائما دون أن تكون لذلك الروحية أو الحكمة اللتين كانتا يجب أن توافقه، معطاة لنا. وألا يكون الخليط من القلق والإنبهار الذي تثيره أخلاقية البيولوجيا غريبا عن الموضوعة اللاّهوتية للتدنيس، فهذا ما تجعله ثلاثة من دوافعه الأساسية محسوسة اليوم. إن هذا ينسحب أولا على مسألة الهوية، وعلى ما يخص الإنسان بما هو كذلك. فليس من الممكن الإحتفاظ بكيفية دائمة بالأجنة المثلجة وحسب و إعادة إدخالها إلى الأرحام في أي وقت وحين وبالتالي قلب أوضاع المنطق الثابت للأجيال — بحيث أن امرأة يمكنها، مثلا، أن تصير أما لأختها[6] —، وإنما يمكن كذلك "إستنساخ" الكائنات البشرية، وتعديل خلاياها "التناسلية" مع إحتمال ظهور تغيرات فجائية في النوع. وإذن فالأمر ليس أقل من أن المسألة المتعلقة بما يشكل الإنسانية كإنسانية والتي يمكن تنويعها إلى الأبد، هي التي تطرح ضمنا.

وكون أن هذه السلطات الجديدة توجد رهن الإشارة التامة للإنسان يشكل في حد ذاته مشكلة جوهرية. ليس لأنه يجد نفسه فيها خصما وحكما فحسب، ولكنه لا يتحكم، وعلى أية حال ليس بعد، في كل الآثار الممكنة لتدخلاته على "طبيعته" الخاصة. على هذا النحو، يعيد العلم المعاصر تعيين أساطير فرانكنشتاين أو الساحر المتعلم : فالمخلوقات التي يمكن للكائن البشري أن يولدها تخاطر بالإفلات منه بكيفية لا رجوع فيها. ولذلك، لا حق له في الخطأ ؛ وفي هذا الإطار، فليس هناك تجريبا يمكنه أن يفتخر ببراءة ما.

من هنا تساؤل ثالث لا يمكن لأحد، فيما يبدو لي، أن يظل لا مباليا به : بمن، وحسب أية إجراءات، وبإسم أية مقاييس صريحة أو ضمنية يمكن لحدود أن تفرض على إنتشار لا مناص منه للطلبات الفردية، أو حتى، كما قد يأمل البعض في ذلك، على تطور البحث العلمي ؟ إن على الإنسان، المستسلم لقدر بات قادرا هو نفسه على صنعه، والذي يوجد وحيدا في مواجهة شياطينه الخاصة، أن يجد في ذاته الأجوبة على التساؤلات التي أثارها. إن عليه أن "يبتكر" من "لا شيء"، إذا جاز لنا القول، قواعد سلوكه أمام القوى التي أطلقها والتي لا أحد يعرف بعد كيف سيتمكن من السيطرة عليها.

وإليكم، فيما اعتقد، ما تترجمه بدون إنقطاع الإنشغالات الأخلاقية التي تجمع تحت لفظ "الأخلاقية البيولوجية" : فبعيدا عن إقصاء الشعور بالمقدس، فإن علمنة العالم التي تصاحب تطور العلوم تجعله أكثر واقعية وحقيقة من ذي قبل. لأنها تنقله نحو الإنسان وتجسده فيه. فالجسد البشري يصير، على صورة جسد المسيح، معبدا. إلا أن الإله الذي يقيم داخله يبدو لا وجود له فيه. إنه يحيل على نفس لا نستطيع تسميتها، حتى ولو ظل الحدس بها قائما. لقد غادر الإلهي

السمـاء، وبات، حسب التنبؤ الهيجيلي، محايثا. وأمام إمكانية الإستنساخ أو المعالجات الوراثية التي قد تحول بكيفية نهائية النوع البشري، فإن الملحد لا يكون أقل إرتياعا من المؤمن. ببساطة لأن الذعر، منذ ظهور الإنسان -.الإله، لم يعد مرتبطا بتمثل الوصايا المفروضة من الخالق. وحدها خطورة الأسئلة المطروحة لا زالت تذكر به، على أنه سلب هم لم تتوصل الإنسية العلمانية تماما إلى تقديره حق قدره. إنه يتعلق أكثر بإحترام المخلوق ذاته، الذي لا يثمن جسده إلا بالقياس إلى القلب الذي يحتويه فيه. وهكذا، فمن نشأة الحب الحديث إلى تقديس الإنسان، تصير الرابطة واضحة مرئية.

العمل الإنساني أو تقديس القلب

حينما أسس هنري دينانت (Henri Dunant)، بمساعدة غوستاف مونيي (Gustave Moynier)، الصليب — الأحمر يوم 29 أكتوبر 1863، لم يكن ذهنه يحمل إلا فكرة واحدة : العمل على جعل أكبر عدد ممكن من الدول تعترف أخيرا بهذا "الحياد" العزيز عليه منذ أول اتصال له بعار الحرب وفضيحتها. لقد روى آخرون المصير، العظيم والصاخب، الذي كان مصير هنري دينانت [7]. يكفيني هنا أن أذكر بالحدث المؤسس، أي المشهد الإبتدائي، الذي أطلقه : لحظة سويفيرينو الشهيرة. لقد كان دينانت بروتيستانتيا ورعا، وعضوا في بورجوازية جنيف العليا ؛ وقد ذهب يبحث عن المغامرة والثروة في الجزائر التي إشترى فيها مطحنة حديثة ومتطورة. ولقد كانت الأراضي تنقصه، وكانت الإدارة تضع أمام مشاريعه عراقيل لا حصر لها ؛ وهكذا قرر اللجوء إلى الإمبراطور. غير أن هذا الأخير لم يكن موجودا في باريس خلال هذا العام، أي 1859، لأنه كان يقود حربا شرسة، في إيطاليا،

ضد النمساويين. ولم يكن دينانت يعلم عن هذا شيئا. لذلك ذهب إلى لومبارديا لمقابلته. ويوم 24 يونيو، توقفت سيارته في كاستيليوني، على بعد كيلومترات من ساحة المعركة التي ستشهد موت 40000 جندي في بضعة أيام ! وفي المدينة الإيطالية الصغيرة، كان تسعة آلاف من الجرحى يتكدسون في الشوارع، وفي فناءات الكنائس، وعلى أدراج الحدائق العمومية ؛ وكان الدم يتدفق كالماء في يوم ممطر. ولقد أمضى دينانت أياما عديدة دون نوم، محاولا أن يعالج، بدون جدوى، هؤلاء الناس الذين تخلى عنهم الكل. فلم يلتق بنابوليون ؛ ولكن بعد عودته إلى جنيف، حرر، وهو مريض، كتابا سينتشر صداه في العالم أجمع : "ذكرى من سولفيرينو" *Un Souvenir de Solferino* . توالت طبعات الكتاب، وكان النجاح هائلا، كما يشهد بذلك هذا المدح للإخوة غونكور الذين غالبا ما يبخلون به : "إن هذه الصفحات تجرفني من التأثر. الروعة التي تمس الأعماق. إنه جميل، أجمل ألف مرة من هوميروس، ومن "انسحاب الألف"، ومن كل شيء.."[8]

مدح مبالغ فيه، دون شك، ولكنه مؤشر عرضي : إن كتاب دينانت لا يقرأ، حتى اليوم، بدون تأثر. فهو يحمل فكرة جميلة، وبسيطة، لا زالت تحتفظ، على الرغم من أنها ليست جديدة في نظر الفلاسفة، بكل قوتها لدى الجمهور الواسع : أن بمجرد ما يسقطون على الأرض، ويخرجون من المعركة بجروحهم، فإن الجنود يكفون عن أن يكونوا جنودا. إنهم يعودون إلى وضعهم السابق كبشر، كضحايا لا شيء، حتى إنتماءهم القومي، يفرق بينهم. ذلك هو المعنى الأصلي لهذا "الحياد" الذي سيؤسس عليه الصليب — الأحمر عمله. فالأمر لا يتعلق في البداية، كما سيعاب عليه ذلك فيما بعد، بإنكار المسؤولية "السياسية" لهذا المعسكر أو ذلك، وإنما بصرف النظر عنها

لفائدة الضحايا وحدهم. هكذا نشأ الحق الإنساني ؛ الذي سيكون أولا، وهذا ينسى أحيانا، فصلا خاصا من حق الحرب ... غير أنه سيأتي بجديدين أساسيين بالعلاقة مع أجداده المشروعين : الإحسان المسيحي وفلسفة حقوق الإنسان.

«لا تترك أحدا يفعل بالآخر ..." : الاتساع الكوني للإحسان ولحقوق الإنسان (9)

بين الخير والشر، ظهرت مقولة أخلاقية جديدة في قلب الإنشغالات الإحسانية الجديدة وهي مقولة "اللامبالاة" التي يتعلق الأمر أساسا بمطاردتها دون هوادة ولا إقتصارية من أي نوع. على هذا النحو، وجد إعلان 1789 نفسه مخلصا من الإطار القومي الذي كان له في الأصل — و الذي به، فعلا، لم يكن يتعلق بالإنسان بما هو كذلك وحسب، وإنما أيضا بـ "المواطن" الذي هو عضو أمة ذات الحدود التاريخية والجغرافية المحددة. ومن وجهة نظر فلسفية، فإن فكرة المساعدة الإنسانية تنتمي إلى الموروث الكوني للإعلان الكبير المذكور. وهي تنهض على قاعدة أن كل فرد إنما يملك حقوقا، بصرف النظر عن تجذره في هذا المجتمع الخاص أو ذاك — العرقي، الديني، القومي، اللغوي أو آخر. ولكنها ترفع هذا المبدأ إلى حده الأقصى، إلى النقطة التي يتجه فيها الإطار القومي الذي لا تزال تستخدمه كمكان نشأة، إلى الذوبان. وكما يقول جان — كريستوف ريفان عن حق : "لقد ظل المحسنون كفلورانس نيتنغال (Florence Nightingale) حتى الآن سجيني إنتماءهم القومي : لقد ناضلوا لتحسين الخدمات الصحية للجيوش، معتبرين ضمنيا بأن على كل معسكر أن يعالج جرحا "ه" .

ولكن دينانت ليس له مثل هذه الإنحرافات القومية. إنه يعيش، على الأقل فكريا، في عالم مثالي ؛ وهو يجده عند الجرحى المكدسين في

سولفيرينو. فعالم الضحايا هذا هو عالم السواسية ؛ ولأن الأسلحة قد ضربتهم، فإن هؤلاء الناس قد تخلصوا منها. لقد صاروا كلهم محايدين[10]. وهكذا، فالعمل الإنساني لن يزعم التحرر من الإطار القومي وحسب، ولكنه، بإتخاذه اليوم شكل "حق التدخل"، فإنه سيمضي حتى ضد مبدإه الأسمى : قدسية سيادة الدول.

إن فكرة العمل الإنساني، الموروثة عن المسيحية وعن حقوق الإنسان، تبتعد عنهما إذن بالمدى الإستثنائي الذي تمنحه لفكرة الكونية والشمولية. الشيء الذي به تظهر على أنها فكرة حديثة أساسا وغربية. ليس لأن واجب الإسعاف والمساعدة كان مجهولا لدى المجتمعات التقليدية : فكل أخلاق، وحتى القديمة منها، وبطبيعة الحال كل دين، يتضمنان فكرة واجب الإحسان. ولكن هذا الواجب ظل محدودا بالمجتمع الخاص المعرف بكل تقليد تقليد. والتضامن لم يكن يتسع تلقائيا للإنسانية كلها، ولم تكن الحروب الدينية من تلك التي كانت تشهد بداهة على رأفة أكبر وأكثر ... بل أكثر من ذلك، وفي عمق الكاثوليكية ذاتها، كانت الطموحات إلى الكونية لا تزال تندرج تحت رعاية الدعوة والتبشير. فلم يكن الآخر بما هو كذلك موضوع إحترام حقيقي، وإنما المسيحي المحتمل. من هنا هذه النزعة التبشيرية للكنيسة، ولكن أيضا الأطروحات الرهيبة لكبار اللاّهوتيين المسيحيين حول "الحرب العادلة". وعلى الرغم من أنه يدين بالكثير إلى المسيحية، فإن واجب المساعدة الإنسانية إنما ينتمي إلى الفضاء الذي فتحه، مع الثورة الفرنسية، تشكل عالم علماني يزعم، لأنه يقطع بالذات مع التقاليد الخاصة، الإرتقاء إلى المواطنة العالمية. وهكذا نشأ دين جديد، دين الإنسانية.

والحال أن هنا بالضبط تكمن نقطة ضعفه. فإذا كان تعميم وتوسيع واجب المساعدة، مبدئيا، لا حد له (فهو يتسع للإنسانية

بصفة عامة وليس فقط لأقاربنا أو لمن يشاركوننا في الدين)، وإذا كان كليا (بحيث يمكنه أن يتطلب حتى التضحية بالحياة)، فكيف الأمل في تطبيقه بكيفية معقولة ؟ وهل يمكن للذات المثالية لمثل هذا الواجب أن تكون واقعية ؟ إنه ينبغي أن يتعلق الأمر بشخصية بطولية من جنس جديد لا نظير له : لا تحمسها قيم أساسية وجسدية مثل حب الأسرة، والوطن، والثقافة أو التاريخ، وإنما إحترام مبادئ خالصة، وود مجرد ... ولعل هنا يكمن، بطبيعة الحال، الإنفصام التام بين المثل الأعلى والواقع. لأن "موضوعات" التضحية هي في آن واحد عديدة وبعيدة أكثر مما كانت عليه في الماضي. فكل يوم تشير الأخبار المتلفزة إلى أهداف جديدة ممكنة بالنسبة لمناضلين محتملين. وبنفس الحركة، فإن بواعث التضحية المطلوبة تتناقص : فأي تضامن يربطني اليوم بالسوداني، والكمبودي أو بالتوتسي إذا لم يكن الشعور، الواقعي دون شك، ولكن المجرد جوهريا، بالانتماء إلى نفس الإنسانية ؟ وكما سجل ذلك باسكال بروكنير[11] : اننا، أمام الصور التي تحاصرنا من كل جانب، نقوم بإختبار الهوة التي تفصل بين "الرؤية" و"المعرفة" و"السلطة". وإن هذه الهوة ترمي بنا، بالقوة، في بحر من اللامبالاة النسبية. غير أن السبب في ذلك لا يعود ربما إلى الآثار الفاسدة للإخبار المفرط بقدر ما يعود إلى الطبيعة ذاتها لوهم العمل الإنساني.

إن علمنة العالم، بفكها للروابط التي كانت تجمع البشر بإنتماءاتهم المجتمعية القديمة، هي المصدر الرئيسي للأخلاقيات الكونية. بيد أنها تتضمن حركة مزدوجة تجعل تحقيق هذه الأخلاقيات أمرا صعبا، إن لم يكن بعيد الإحتمال. فمن جهة، نحن نشهد تأليها للإنسان بما هو كذلك. ولكن بنفس الحركة، لم يعد هناك، خارج هذا التجريد، أي كيان مقدس، ولا أية قيمة متعالية تكون التضحية من أجلها بديهية. ولعل الصيغة الجديدة لواجب المساعدة أن "لا تترك

أحدا يفعل بالآخر ما لا تود أن يُفعل بك" إنما تسجل ربما تقدما بالعلاقة مع الصيغة التي تمحوها. ولكن في غياب وسائط فعالة بين المجال الخاص والكوني المجرد، فإنه يخشى من أن تظل تلك الصيغة في جزء كبير منها شيئا جامدا لا روح فيه. وأمام مشروع بمثل هذه الهشاشة، فإنه يمكن المراهنة دون كبير مخاطرة على الآثار المدمرة لنقد مجتمع الفرجة، الذي، وقد صيغ بأسلوب سنوات الستينات المستعادة، سوف يبلغ ذروته في نهاية الثمانينات.

العمل الإنساني كموضوع للجدال

تغير مفاجئ للأشياء : إلى عهد قريب، كان ينظر إلى إرادة إدماج الهم الإحساني في السياسة على أنها يوطوبيا جميلة. فإحداث وزارة، ثم تقنين الأمم المتحدة لـ "حق التدخل"، كانا يبدوان أنهما يتوجان جهود أولئك الذين، في قلب المنظمات غير الحكومية نفسها، كانوا قد قادوا منذ زمنٍ طويل معارك أساسية ضد "بؤس وشقاء الآخرين". ولقد شدد على ذلك مؤخرا، بإرتياح مشروع، ماريو بيتاتي (Mario Bettati) الذي كان، إلى جانب برنار كوشنير (Bernard Kouchner)، أحد الأباء المؤسسين لهذا الحق الجديد : إنه إذا كان عدد المنظمات غير الحكومية ذات التوجه الإحساني قد ضرب في مائة منذ 1970، فلأنها تستجيب لأمل جديد بعد انهيار آخر الطوباويات السياسية. بل داخل الأمم المتحدة نفسها، كرس قرار للجمعية العامة، في دجنبر 1990 ، فكرة "ممرات إستعجالية تسمح بـ"الوصول الحر إلى الضحايا" (12).

ولكن، على الرغم من العمل المنجز، والمليارات المستثمرة والأرواح التي تم إنقاذها، فإن الشعور السائد اليوم سلبي في معظمه.

فكل هذا قد لا يكون أفاد في أي شيء، وقد لا يكون إلا دراً للرماد في العيون، وإثارة محمومة وفرجوية تستهدف إخفاء سلبية وجمود دول الشمال أمام حروب الشرق أو الجنوب. فصدام حسين لا زال في موقعه. وميلوزيفيتش أيضا. ولقد تمت الإبادة في رواندا مباشرة، أمام أبصارنا تقريبا، وكل شيء يحمل على التفكير بأنها قد تتواصل بدون حواجز في بروندي. أما الصراع البوسني، فلقد بين بوضوح ضعف أوربا ؛ ومعارك الإخوة الأعداء تتواصل في الصومال بعد مغادرة بئيسة لجيوش الأمم المتحدة. وهكذا، بعد أن أعياهم تدخل الدول التي تقلل أحيانا من إعتبار العمل الذي يقومون به، أتى المناضلون الأوائل إلى إدانة "خواتل العمل الإنساني" (كسافي إيمانويللي Xavier Emmanuelli)، "فخ" (جان كريستوف ريفان) بل "جريمة" (روني برومان Rony Brauman) هذا "العمل الإنساني المستحيل" (الأن ديستيكس Alain Destexhe). ولأنهم كانوا أعضاء في منظمة "أطباء بلا حدود"، فإنهم يستنكرون مصادرة الإحسان من طرف دول مهمومة برفعة شأنها الباهت أكثر من عمل الخير. وكلهم يعترضون على الوجه الرمزي لبرنار كوشنير : ألم يخن الأب المؤسس والصديق القديم قضيته الخاصة، التي فسدت في الدواليب العليا للدولة وعفنها عالم الصور المتلفزة وغيرها ؟ لذلك فإن التشخيص واحد عندهم : إن العمل الإنساني ليس سياسة، وليس ترياقا (دواء يصلح لكل داء)، وسيكون من الإستغراق في التزييف الإعلامي الإعتقاد بأنه قد يقوم مقامها.

وأن يكون هناك مثقفون، بل حتى سياسيون، يحذون حذوهم، فذلك ما نفهمه دون عناء : إن الأعمال الإحسانية التي تشتهر بفضل وسائل الإعلام صارت العرض الواضح الصريح عن هذا المجتمع

الفرجوي الذي لم تفتأ، منذ أربعين عاما، إدانة إنحرافاته. إنها تقدم، لليمين كما لليسار، هدفا متميزا بالنسبة لمحتقري العالم "السياسي — الإعلامي". ولكن أن تصدر أشد الإنتقادات اللاذعة قوة عن أصحاب العمل الإنساني أنفسهم، فهذا ما يبدو من الوهلة الأولى مفاجئا : أليسوا بصدد نشر الغصن الذي هم عليه جاثمون ؟ لنقرأ، مثلا، الصفحة الأولى من مؤلف حديث لآلان ديستيكس (13) ، الكاتب العام "لأطباء بلا حدود الدولي" : "لم يسبق أبدا للكلمة (الإنسانوية) أن شكلت بهذا القدر "الصفحة الأولى" للجرائد. ولم يسبق أبدا أن إحتفل بها بهذا القدر، وإمتدحت، وعظمت. فالعسكريون، والسياسيون، والصناعيون، والفنانون، والمثقفون، يتسابقون قرب سريرها في إفراط من النوايا الحسنة المعلنة إعلاميا. فالحماس عام ... ولقد جعلت منها الأمم المتحدة إحدى إنشغالاتها الرئيسية لما بعد الحرب الباردة. وأقرب منا، هناك "فرجات واقعية" تظهر تضامن الجوار وشجاعة المجهولي الإسم. ولم يسبق للجمهور أن كان بمثل هذا الكرم، ولا الجمعيات الإحسانية بمثل هذا الازدهار : فالقطاع يفلت، في الوقت الحاضر، من الأزمة السائدة ! إن العالم لم يعد يعرف، في مزايدة دائمة على الإحسان، أين يتجه برأسه، وقلبه ومحفظة نقوده."

إنه غضب غريب يندد بالحماسة والإندفاعات التي يتغذى منها. وإنه لتصرف غريب كذلك يهاجم سخاء وكرم جمهور يطلبه. ألم نعرف، في التاريخ القريب، أهواء أكثر نحسا وشؤما ؟ مزيدا من الجهد وسيصير الحماس الذي يدينه ذلك السلوك منسيا. وقد نراهن على أن النقد، الذي هو نفسه خاضع للإعلام، والذي يكتب عن الأشكال الحديثة لـ"الإحسان" ستكون له، ولو على المستوى المالي، آثاراً واقعية خلال السنوات المقبلة. ومهما ظهر فضا وأخرقا، فإن الهجوم لا يمكن

مع ذلك أن يقضى عليه بضربة يد. فله الفضل، وهذا أقل ما يمكن أن يقال عنه، في تجنب الدماغوجية. وهو لا يصدر عن مثقف صالونات، وإنما عن طبيب شجاع مقتدر ساهم في مهمات إنسانية مباشرة ويعبر بإقتناع بإسم واحدة من المنظمات المعترف بها على نطاق عالمي واسع. لذلك، ينبغي فهم، وبعمق فحص هذه الإنتقادات، وبالتالي محاولة الإحاطة بمداها الدقيق والحقيقي. فالأمر في غاية الأهمية في هذا الزمن الذي لا توجد فيه، في نهاية التحليل، الطوباويات كثيرة.

زواج الأخلاقية ووسائل الإعلام :

إحسان باطل ؟

إن الحليف الرئيسي للعمل الإنساني هو، لأسباب بديهية، الصورة المتلفزة. ففي زمن قصير، فإنها توفر لأكبر عدد من الناس المادة الوحيدة التي لا يزال بإمكانها أن تجندهم : السخط والتأثر. وبها، أولا وقبل كل شيء، يمكن للمنظمات الإحسانية أن تأمل جمع التبرعات والطاقات الضرورية للقيام بأعمالها أحسن قيام. وبها أيضا يمكنها أن تجلب لنفسها الشهرة والمشروعية. والعملية، وإن كانت ضرورية، فهي ليست دون مخاطر. لأن التلفزة، وهذا أقل ما يمكن أن يقال فيها، لا تحظى برضى ولا بقبول الجميع. فهي تقلل من قيمة الأشياء بقدر ما تضفي المشروعية على الأشياء[14]. ومن حيث أن الثقافة والإخبار الإعلاميين يخضعان إلى ضغوطات أرقام المشاهدة، وضغوطات المنطق القهري للفرجة والترفيه، فإنهما قد يكونا، إذا صدقت الإشاعة، في طريقهما إلى الزوال. فلأسباب تقنية وإيديولوجية، فإن السرعة تتغلب على متطلب الجدية، والمعيش على المتصور، والمرئي على اللامرئي، والصورة الصادمة على الفكرة، والتأثر على التفسير. وهكذا، فبعد

أوهام وابتذالات "الدولة الثقافية"، فإن أوهام وتفاهات "المجتمع الإعلامي" هي التي ينبغي كشفها. إن عددا من المثقفين منشغلون اليوم، عن حق أحيانا، ولكن غالبا أيضا عن إنحراف مهني، بالمضمون الهزيل الذي تقدمه الإستعراضات المتلفزة، حتى ولو نظمت تحت شعار "الثقافة" . أما الموضوعات التي تمس العمل الإنساني، فإنها قد تدخل في أسوء الخانات : وإجمالا، فإن الشيء الوحيد الذي قد نعرفه بواسطة التحقيق الذي يقدم في الجريدة المتلفزة، هو أن هناك كارثة ما، وجزءا من بؤس العالم، وضحايا كلهم متواسين ومتعاوضين، كافين فقط لتغذية إنشغالات الزعماء الإحسانيين أنفسهم. إنه نقد عميق بلا شك : أن كل ما لا يرى، وكل ما لا يمكنه أن يشكل موضوع صورة معينة هو الذي قد يسكت عنه. أي الأساسي، ابتداءً من الثقل الملموس للتاريخ وللدلالات، الخاصة في كل مرة، التي تتضمنها وضعية كارثية بمجرد ما نعمق النظر قليلا في الأشياء [15].

والغريب، عندما نفكر في الأمر، هو أن هذا النقد العارم لوسائل الإعلام يتلقى غالبا أهميته من مثقفين هم أنفسهم غارقين فيها. وكمثل التخريبات الخاطئة للستينات التي يُشبهها، فإن نقد وسائل الإعلام هو جنس أدبي يندمج بسهولة في الجاهز — للتفكير. ودون أن ننتبه لذلك، فإنه في طريقه إلى أن يصل ببطء إلى مرتبة خطاب مهيمن، جاهز في ما يشبه بقوة سوقا للأفكار. ولذلك، فهو يجد، بشكل طبيعي، عند الصحافيين [16] ذوي التوجه الثقافي أكثر الناطقين بإسمه المتسرعين. لأن قوته تأتيه أولا من المرتفعات الفلسفية المخادعة (نقد جمهور مخبول ومستلب بـ"مجتمع الفرجة") التي يزعم التجذر فيها، مغترفا من الأحداث الجارية ألف واقعة صغيرة تأتي لمنحه هيأة حقيقة تجريبية لا نزاع فيها. وهكذا، فإنه يلتقي بأصداء في كل واحد منا : فليس هناك مثقفا واحدا، ولا صحافيا واعيا بمعنى مهنته، ولا مواطنا

مسؤولا لم يتأثر، فعلا، في لحظة أو أخرى، بتهاريج الشاشة الصغيرة. ولا أحد أيضا لا يتماهى مع الوضوح المفترض لوجهة النظر، النخبوية بالتأكيد للنقد، بدل وجهة نظر جمهور يتلاعب به منتجون عديمي الذمة. ليس لأننا لا نتذكر ظواهر من الإخبار المزيف حديثة فاقعة وحسب، ولكن لأن لا حاجة لأن يكون المرء عالما كبيرا لإدانة بلاهة بعض "فترات الإرسال الرئيسية". بل إنه يجب الإعتراف بأن الواقع يتجاوز آمال كل مثقف نقدي طبيعي يرى هنا، بعد إنهيار الأهداف المعتادة لليسارية الثقافية، الإنبعاث غير المتوقع لبواعث جديدة على الحزن. ومع ذلك، يبدو لي بأنه يمكن، بل يجب التخلي عن محاسن هذه الخطابة الجديدة. ليس من أجل تبرير واقع قائم، أقل ما يمكن أن يقال عنه أن لا شيء فيه مفرح البتة، وإنما لتعيين النقد على المستوى الوحيد الذي يملك بعض الحظوظ في أن ينتج آثارا مخلّصة.

ولنبدأ بالتشخيص. فحينما نؤاخذ الخبر على أنه يشطب على العمق التاريخي للمآسي التي يبديها للعيان (على الشاشة)، فعن أي شيء نتحدث بالضبط ؟ وهل نعتقد بجد أن التحقيقات المتلفزة عن البوسنة أو عن الصومال تكون قد نزعت دماغ ساكنة جمهورية، واعية وعارفة، والتي تكون منذ الأزل قد تميزت بكفاءاتها التي لا تقبل المقارنة فيما يخص التاريخ السياسي لهذين البلدين ؟ على أي عهد ذهبي أسطوري تتم الإحالة هنا ؟ الواقع، بكل بداهة، أن الأغلبية الساحقة من الجمهور كانت تجهل "حتى الوجود ذاته" للبوسنة والصومال قبل أن تستولي التلفزة على مصيرهما. إن الصعوبة الحقيقية تختلف عما يوحى به عندما يُقاس الخبر المتلفز ضمنيا بدرع درس في السوربون : إنها تتعلق بكون أنه لا يمكن العودة، كل مساء، إلى تاريخ أوربا الشرقية أو إفريقيا. لا لأن الجمهور ليس هو نفسه في مدرج

ديكارت وحسب، ولكن أيضا لأنه يحمل عادة التقلب بإستمرار. وحينئذ، فإن الهدف الأساسي للخبر لا يمكنه أن يكون إلا التحسيس أولا، ثم إعطاء الرغبة أو الشجاعة للذهاب إلى عين المكان لرؤية الأشياء عن قرب، في الصحافة المكتوبة، ثم في الكتب. إن هناك رابطة خفية تمضي من الصورة إلى المكتوب من خلال وسائط متعددة ؛ ولعل من الداخل ينبغي الحكم على التلفزة، وليس بمقارنتها بما لن تكونه أبدا ولا بما ينبغي ألاّ تصيره مطلقا.

بيد أن من وجهة النظر هذه، فإن لا شيء يسمح بالتأكيد على أن التحقيقات التلفزيونية التي خصصت لهذين الموضوعين قد أخطأت تماما هدفها. بل لقد رأينا، حول هذه الحروب والصراعات، بعض البرامج اللائقة التي أتاحت لكل واحد، إن لم يكن أن يكون رأيا في الموضوع، فعلى الأقل أن يدرك بأنه ينبغي ربما أن "يشتغل عليه". لقد كان التلفزيون يلعب دوره : ولقد كانت هناك "فرجة" بلا ريب، أي بالفعل، تأثر وإنفعال ؛ ولكن أيضا، بقدر ما يمكن للصورة ذلك، حث على الذكاء والمعرفة. ويبقى، بعد ذلك على المتفرج، وهذا أقل شيء، أن يتابع التحليل بنفسه. قد يقال بأن مثل هذه الأمثلة نادرة جدا، وقد يكون هذا القول صائبا. ولكنها تثبت، على الأقل، بأن الشيء ليس مستحيلا. ومع ذلك، فليس من المؤكد أن بتعدادها حتى إجتياز عتبات التعب والملل، قد نربح بإسراف. إن علينا أن نحذر من خليط الأجناس : فالتلفزيون يجب أن يظل، شئنا ذلك أم أبيناه، فرجة ؛ ويجب أكثر، حتى في مهامه الثقافية، أن "يطرح الأمور للتفكير"، عوض أن يقوم بإخراج المعرفة بما هي كذلك. فالصورة لا يمكن ولا يجب أن تستبدل المكتوب.

وإذن، فالإعتراض ينبغي أن يتابع على صعيد آخر : صعيد الأخلاقية. فإذا كانت فضيلة الإحسان لا تصلح إلا بفعلها المنزه عن

كل غرض، فكيف يمكنها أن تتلاءم مع النرجسية والفوائد الثانوية المستخلصة من الأضواء الإعلامية ؟ وتحت أشكال متنوعة، بالفعل (بخصوص التطوع مثلا)، فإن المسألة لم تكف عن ملاحقة المنظمات الإحسانية ذاتها. إلى حد أن" أطباء بلا حدود "ستنتهي، بإيعاز من كلود مالهيري (Claude Malhuret)، في جمع عام (1979) إلى إعتماد ملتمس يقضي بـ "كون أن الانتماء إلى المنظمة لا يمكنه بأي حال أن يستخدم كعنصر للترقية الشخصية" [17]. ويومذاك، كان كل واحد يعرف في القاعة من كان مقصودا بهذه العبارة : برنار كوشنير، بالطبع، ومشروعه لقيادة ضجة إعلامية كبرى حول "قوارب الموت" التي كانت تهرب من الفيتنام بإجتياز بحر الصين في ظروف فظيعة. فحول هذه النقطة بالذات، ستنقسم المنظمة ("أطباء بلا حدود") إلى فريقين : من جهة مالهيري وإيمانويللي وبرومان وشارهون، ومن الجهة الأخرى كوشنير وأتباعه، الذين غالبا ما كانوا ينتمون إلى قدماء البيافرا. وفيما وراء الأشخاص (وهناك كثير منهم، بطبيعة الحال)، وفيما وراء الدسائس ونزاعات الأجيال، فإن الأمر كان يتعلق، كما سيقول إكسافيي إمانويللي، بـ "ثقافتين" تتواجهان وتتصارعان لأنهما لا تقيسان أهمية وسائل الإعلام بنفس المقياس. بالنسبة لكوشنير، فإن الوسيلة الوحيدة للعمل هي إستنفار الرأي العام، وجمع الأموال الضرورية على إستعجال لاستئجار سفينة سميت بـ "جزيرة الضوء"، والتي صارت مستشفى عائما، ولكن أيضا رمزا. ومعنى هذا أنه كان يجب الضغط على الحاكمين بغاية إستقبال الناجين من المغامرة. ثم إجتمعت لجنة دعم ذات إعتبار كبير ينتمي إليها فنانون ومثقفون مشهورون. وهكذا التقى سارتر ورايمون آرون في قصر الإيليزي للدفاع عن المشروع. أما عن معنى هذا التصالح (بين المفكرين)، فإنه كان يومئذ عالي الرمزية : فأولائك الذين كانوا يدعمون الفيتنام الشيوعي

إنتفضوا لإنقاذ أفراد قوارب الموت ... شهداء النظام المنتصر ! وقد قبلوا أن يجانبوا أخيرا أولئك الذين كانوا دوما ضد الشيوعية ؛ أولئك الذين كانوا ينعتون إلى عهد قريب بـ : "الكلاب".! ولقد مر الروسي ألكسندر سولينستين (Alexandre Soljentsyne) من هنا. أما إمانويللي، فقد كان ضد هذا الهيجان الذي أدانه بشدة ؛ فنشر في "يومية الطبيب" مقالا بعنوان "سفينة من أجل سان جرمان دي بري" يشجب فيه، من بين أشياء أخرى، هذه "الدائرة الواسعة من الإجتماعيين، والمثقفين المتنفذين، والمتحدلقين، وآخرين صانعي الرأي" للنوادي الباريزية الصغيرة. هكذا أجبر كوشنير على أن يصير مع تابعيه قلة ؛ فذهب ليحقق مشروعه في جهة أخرى. بنجاح : وللتوضيح هنا، كما سنرى، أهميته. ولكنه سيغادر، ليس دون أسف وحسرة، المنظمة التي ساهم كثيرا في إخراجها إلى الوجود. من هنا ستنشأ منظمة "أطباء العالم".

خمسة عشر عاما من بعد، يصر إيمانويللي ويوقع [18] : أن السفينة الشهيرة إستخدمت بالخصوص، حسب رأيه، لـ "فتح جنس جديد للتلفزات، ولتدشين فرجة بطولية جديدة : التحقيق التخييلي الساخن. فالسفينة من أجل الفيتنام قد وصلت فعلا إلى مرفإها : لقد روت عملا عظيما وسخيا، وشقت الطريق إلى ابداعات أخرى، ورقت أصحابها. إنها وصلت فعلا إلى سان - جرمان - دي بري". ولكن يأتي أيضا هذا الإعتراف الذي لا يصدق، الذي يجب ذكره حرفيا، والذي يرافع بشكل واسع لفائدة الإختيار الذي مضى فيه كوشنير : "فمن المحتمل أن حضور السفينة من أجل الفيتنام، المحملة بالصحفيين، والتلفزات، ووكالات الأنباء، والمصورين وبعض الأطباء، قد أثر على السلوكات، وانقذ أرواحا عديدة، وحث السياسيين من

كل صوب على الضهور على الشاشة في مزايدة على السخاء ...". من المحتمل، أرواح عديدة ... ولكن، ألم يكن هذا، بكل دقة، هو الهدف المقصود ؛ ألم يكن الأمر يستحق أن يكون كذلك ؟

من هنا نرى، في هذا الإعتراض الأول، بأن حدود الميزان لا يمكنها، بجدية، أن توضع على نفس الصعيد : من جهة "الخطيئة" غير المميتة للنرجسية، ومن جهة أخرى رفض اللامبالاة والضرورة الموضوعية، التي يسلم بها المنتقدون أنفسهم، لإستنفار رأي عام وحده القادر، في نظام ديمقراطي، على تحريك جمود الحاكمين. فهل ينبغي، لتجنب الأولى، التخلي عن الأخريين، وما هو الطهر الذي يجب التحلي به لرمي الحجارة الأولى ؟ وحتى أساقفتنا، السريعي الإدانة اليوم للمبالغات، لم يخطئوا الهدف : فلقد إجتمعوا في جمع عام وإستنكروا، هم أيضا، "تقديس" و"إضفاء الطابع الإعلامي" على الإحسان [19]. فلكل واحد دوره ! ولكن، لنكن صرحاء : إن المشكلة تكمن، بداهة، في جهة أخرى وليس للإعتراض، مهما كان بينا، أية قيمة أمام الضرورات الواقعية لـ "قانون الصخب". وفضلا عن ذلك، فإن هذا القانون ليس وليد الأمس ويسبق كثيرا تكون مجتمع الفرجة. فبدون النجاح "الإعلامي" الباهر لكتاب هنري دينانت، فإن الصليب — الأحمر كان دون شك لا يمكنه أن يرى النور أبدا. ويجب ألا ننسى ما كان يقوله عنه، في نهاية القرن الماضي، غوستاف مونيي (Gustave Moynier) : "إن الوصف التي تقدمه الجرائد اليومية تضع، إذا جاز القول، محتضري ساحات المعارك أمام أنظار القارئ وتسمع أذنيه في نفس الوقت أناشيد النصر وتحسرات المبتورين الأشقياء الذين يملؤون سيارات الإسعاف...".

وليس من المؤكد كذلك أنه بإستنكار النزعات النرجسية المرتبطة برغبة الإعتراف تقدر العواطف والدوافع التي تحركها حق قدرها. فماذا

نعني، بالضبط، عندما نقـول، كما لو كان الأمر يتـعلق بإدانة لا رجوع عنها، بأن هذا الشـخص أو ذاك معروفين في أوساط وسـائل الإعلام ؟ ولنقل الأشياء ببسـاطة : إننا نعني أنهم يسـتـسلمون لـنوع من البغـاء ونعـتقـد، بهذا التـقدير المهـذّب للأخلاق، بأننا أحطنا بالمسـألة. بل إن بعـضهم يذهب إلى حـد تخيل أنه يكتـسب بهذا نظرة عـالية مـا على الأمـور، واجمـالا، تفوقـا أخـلاقيـا على الأفـراد الذين يزعم أنه يحكم عليهم, كما لو كان بالإمكان القضاء، بـكيفية بمثل هذا التبسيط، على الطريقة التي تطرح بها مشكلة الإعتراف في "مـجتمع الفرجة"، وكما لو لم يكن للطمـوح القديم إلى "المجـد" أن تكون له اليوم دوافـع أخرى غيـر الدوافع البئيسـة والتافهة للـوصولية ... إنني أعتـقد بأن حنا ارندت كـانت تقتـرب أكثـر من الحقـيـقة، أو على الأقل من حـقيـقة أخـرى، بكشفـها، تحت إستراتيـجيات الوصول إلـى الشهرة، علاقـة قلقة بفناء الأشـياء الإنسانية. لقد كانت مهمة التأريخ، بالنسبة للمؤرخين اليونان بدءا بهيرودوت، وهي تحكي الوقائع الإستـثنائية التي ينجزها البشر، أن تنقـذها من النسيـان الذي يتهـدد كل ما لا ينتـمي إلى عالم الـطبيـعة. وبالفـعل ، فالظواهر الطبـيعـية دائرية، بمعنى أنهـا تتكرر كالنهـار الذي يأتي بعـد الليل، والجو الصحو الجـميل بعد العـاصفة. وتكرارها يضمن بأن لا أحد يمكنه أن ينسـاها : بهذا المعنى فإن عالم الطبـيعة يصل دون صعوبة إلى الخلود، بدل أن "كل الأشيـاء التي تدين بوجودها للإنسان كالآثار والأفـعال والكلمات هي فانـية ؛ مشوبة، إذا جـاز القول، بفناء أصحـابها". تلك كانت، حـسب أرندت، الأطروحة الضمنيـة للتأريخ القديم حينمـا، وهو يحكي الوقائع "البطولية"، كان يحاول أن يقـتلعها من عالم الفسـاد ليساويها بعالـم الطبـيعة [20] . إنني لست مـتأكـدا بأن الحسـد والغيـرة، اللذين سرعان مـا يمنحان نفـسيهـما مظاهر الفـضيلة بمجرد ما يحركان الإستنكار الناقم لسلوكات الغير، يمكنهما أن يقيما

حقا لهذا البعد "الميتافيزيقي"، المتبقي ولكن الصارخ، للنرجسية المعاصرة.

ولكن ربما أن ليس إخراج الأنا هو الذي يبدو كريها وإنما "الرؤية العاطفية" للعالم التي تجرها معها الإيديولوجيات الإحسانية. فهي التي قد تأتي، حسب إعتراض آخر قابع تحت الأول، لإلغاء كل جهد مفهومي وكل شكل من أشكال الفكر النقدي.

التأثر ضد التفكير :
فلسفة باطلة ؟

كمثل التليفزيون الذي يستند إليه، فإن العمل الإنساني قد يستدعي التأثر أكثر من التفكير، والقلب أكثر من العقل. وعلى غرار "الإحسان المتلفز" أو "أيام السيدا"، فإنه قد يكون فرجة قبل أن يكون تحليلا، وإخراجا دقيقا لـ "العواطف النبيلة" ينضاف إلى كمية ملائمة من الصور التي تحسس بالإثم والتي تفتح طريق قلب وجيب الناس الأكثر تحفظا. لنسلم، ما دام أن الأمر واجب، بضرورة الصخب المجند. ولكن التأثر ليس برهنة، وعندما تنتهي صدمة الصور، فماذا يبقى في الأدمغة ؟ أي فهم، ولو قليل الجدية، للأسباب الواقعية، الثقافية، والتاريخية أو السياسية لـ "بؤس الآخرين" ؟ إن العمل الإنساني الإعلامي يثير سُخط الجمهور بتعيين "ضحايا مجردين" لتحسره، ضحايا كلهم متعاوضين فيما بينهم. أليس التألم والتحسر كونيان ؟ وبإسم العواطف والمشاعر، فإنه قد يفقدنا فهم السياق الجغرافي والتاريخي.

إن خلفية هذا الاعتراض الثاني واضحة جلية : أن الأمر لم يعد يتعلق فقط بإستنكار نرجسية الأشخاص أو حتى سطحية وسائل

الإعلام، وإنما، فيما وراء ذلك، مخاطر هيمنة التأثر والإنفعال في السياسة. ولم يكف مثقفون كبار عن الإلحاح على ذلك : أن أولوية العاطفي على الفهم والذكاء كانت دائما هي حقيقة الأنظمة الفاشية التي تطلب الموافقة دون نقاش ولا تفكير على قيم أو على زعماء قاسين، حتى لا نقول على "فوهريرات" (فوهرير لقب هتلر). فالعقل والتفكير النقدي، هذه المسافة الذي لا تتيحها الصورة، هما أعداؤها الطبيعيون. فهل يكون العمل الإنساني فاشية لطيفة ؟

إن النقد يبدو قاسيا. ومع ذلك، فهو يجانب الأساسي. لقد سبق لي أن أوحيت بكيف أن فكرة مساعدة إنسانية كانت تندرج، من وجهة نظر تاريخية، في مورروث إعلان حقوق الإنسان. والحال أن هذا الإعلان إنما ينهض، ولعل هذا كل ما أتى به، على فكرة أن الناس يملكون حقوقا، "بغض النظر" عن تجذرهم في هذا التجمع الخاص أو ذاك — العرقي، القومي، الديني، اللساني أو غيره. ولأنه يعتمد بالذات هذا المنظور الشمولي الكوني، فإن العمل الإنساني يجب ألا يعتبر، بالفعل، إلا ضحايا "مجردين". ولكن بعيدا عن أن الأمر يتعلق بأثر منحرف، فإن ماهيته، ولنقلها صراحة، ورفعته هما اللتين تتعرضان للخطر : فبتقديسه للإحسان، فإنه يرفعه إلى ما فوق التضامنات التقليدية. ولحسن الحظ، فإنه لا يختار ضحايا "ه" بسبب الروابط التجمعية التي تربطنا بها، وهذا هو السبب في أنه "يجب" ألا يبالي، على الأقل قبليا، وفي مرحلة أولى، بالسياق.

في "التمهل" تسأل ڤيرا (Vera)، امرأة ميلان كونديرا (Milan Kundera)، زوجها عن الصومال : "هل هناك أيضا شيوخ يموتون في هذا البلد ؟". ويأتي الجواب ساخرا متحررا من كل وهم : "لا، لا، إن ما كان مهما في هذه المجاعة، وما جعلها فريدة من بين ملايين المجاعات

التي حدثت على هذه الأرض، هو أنها كانت تحصد الأطفال فقط. إننا لم نر أي راشد يتألم على الشاشة مع أننا نشاهد الأخبار كل يوم، وذلك بالذات لتأكيد هذا الظرف الذي لم يُرَ قطٌّ.» [21]. ثم، يضيف الكاتب الكبير، إنه كان من المنطقي أن توكل إلى أطفال أيضا مهمة جمع أكياس الأرز الشهيرة التي وجهت بكثير من الفخفخة إلى الأطفال الصوماليين : إن الرؤية العاطفية للعالم، الإعلامية المجردة، تسبح في الطفولية والشبابية اللتين تغرق فيهما اليوم المجتمعات الحديثة. هل هو إنتصار للبلاهة ؟ هل أجرؤ على القول بأنني لست متأكدا من ذلك ... وكيف لا نفكر أيضا في الصفحات التي خصصها هانس جوناس (Hans Jonas) للطفولة في "المبدإ المسؤولية ؟". لقد كان يرى في الطفولة النموذج الذي يسمح بإدراك مصدر كل مسؤولية تجاه الغير في ماهيته الأكثر أصلية. لسبب بسيط، ولكن أقل "بلاهة" مما يظهر: وهو أن الطفل ليس عطوبا وحسب، ولكن أيضا لأن عطوبيته هي قبليا، إذا جاز لنا القول، "عطوبية من أجل الآخر"، بمعنى أن حياته لا يمكنها أن تستمر دون مساعدة الكبار. فهي تشير إذن، بما هي كذلك، ودون المرور من أي إستدلال، إلى "جواب مباشر من طرفهم". وهكذا، فهي تجسد، قبل كل طلب صريح، (و كيف يمكن للرضيع أن يطلب أي شيء ؟)، نداءً إلى الآخر ليس ولا يمكنه أن يكون موسوما، كما يمكنه ذلك في عالم الكبار، بأية تبادلية. وها هو لماذا، حسب جوناس، أن الدول تتحمل تجاه الأطفال الذين يتوقفون أو يمكنهم أن يتوقفوا عليها "مسؤولية مختلفة جدا عن مسؤولية سعادة المواطنين بصفة عامة". ويتابع : "إن قتل طفل هو جريمة كأي جريمة أخرى، ولكن الطفل الذي يموت جوعا، أي القبول بأن يموت جوعا، هو إثم ضد الأولى والأكثر أساسية من المسؤوليات التي يمكنها أن توجد بالنسبة للإنسان من حيث هو إنسان" [22]. وقد أضيف بأن في

المنظور الشمولي الذي هو لحسن الحظ منظور العمل الإنساني، فإن الطفل يجسد بإمتياز المقولة المجردة للضحية : ليس لأن مسؤوليته لا تربطه بالصراعات التي يموت فيها وحسب، وإنما لأن إنتماءه إلى أي تجمع كيفما كان هو انتماء إشكالي.

وبهذا الصدد، فإن التدخل في الصومال، رغم الفشل السياسي والعسكري الذي يقربه الجميع اليوم عن حق، كان مثاليا. فلم يكن هناك أي تضامن تجمعي يربط الغربيين بالصوماليين. ولا أية مصلحة إقتصادية أو إستراتيجية كانت حاسمة. والحقيقة، كما قال روني بروما ن، أن العملية إنما أطلقت تحت ضغط الرأي العام، عبر القناة الإخبارية CNN. إنه يمكن أن نأسف لذلك، ولكن بنفس القدر أن نغتبط له لأن إحدى محاسن الديمقراطيات هي : أن الشعب فيها يكون أحيانا أكثر فضيلة وقوة من حاكميه. والحقيقة أننا لم نر، في تاريخ العمل الإنساني منذ أصوله، أي مثال آخر عن تدخل كان خاليا تماما من كل تضامن تقليدي، عرقي أو ديني. ولعل هذه ظاهرة قد تستحق التحليل بدل السخرية منها — الأمر الذي لا يغفر في أي شيء، بطبيعة الحال، التباطؤات والأخطاء الجسيمة التي ارتكبها الجيش [23]. ولذلك، يجب أن نستخلص منها الدروس. إلا أن الفشل السياسي والعسكري لا يجب أن يقود الى حجب نجاح العمل الإنساني [24]. فلو عدنا إلى ثلاثين أو أربعين عاما إلى الوراء، فإن الصوماليين كانوا سيموتون كلهم في لا مبالاة كلية — وليست الأمثلة المشابهة هي التي تنقص التاريخ الحديث. فعددا من مئات الآلاف منهم تم إنقاذهم . ومن وجهة النظر هذه ، ألم يكن الدور الذي لعبه تأثر رأي عام إستنفرته وسائل الإعلام، بعد التفكير، ضروريا ؟

حجة التراخي والجبن :
سياسة خاطئة ؟

لقد قيل وتكرر القول إلى حد التخمة : أن العمل الإنساني ليس سياسة. وبطبيعة الحال، فإن لنا الحق ألف مرة في هذا القول : فللدول منطقها الذي ليس هو منطق العواطف النبيلة، وإنما بالأولى منطق القوة والصلافة. والحق أن "الاكتشاف" ليس جديدا. ولكنه يولد، ضد العمل الإنساني "في" السياسة، المشكوك في أنه يعتمد وهم "سياسة أخلاقية"، سلسلة من الإعتراضات كثيرة الحضور في وسائل الإعلام إلى حد أننا سنكتفي هنا بالتذكير بها فقط : فبنزع المسؤولية عن المواطنين بلا عناء وبثمن زهيد (يكفي شيك صغير)، فإن العمل الإنساني يحولهم عن ضرورات الفعل الواقعي ؛ الذي هو أولا إجتماعي، دبلوماسي أو عسكري ؛ بل أكثر من ذلك، فإنه يجازف، بالتصدي للآثار بدل الأسباب ؛ بتمديد أجل الصراعات، ومن ثم المصائب التي تتولد عنها. وبمجرد ما يتم على الميدان، فإنه يستخدم كذريعة لجمود الدول كما وقع في البوسنة التي تحولت فيها القبعات الزرق، وهي التي كان عليها أن تفصل بين المتحاربين وتحميهم، إلى رهائن ؛ وهكذا يهدد عمل الدولة الإنساني، الغير الفاعل، العمل الإنساني الخاص الذي يزيل عنه كل قيمة تجاه أولئك الذين يزعم مساعدتهم ؛ إنه سياسة خاطئة، ولكن أيضا عدالة خاطئة وقانون خاطئ : فليس التدخل مناقضا لمبدإ سيادة الدولة وجعل البعض يخشى عودة إستعمار مقنع وحسب، ولكن، بالإضافة إلى ذلك، فإن الممارسات التي يزعم تبريرها إعتباطية تماما : فلماذا الصومال أو العراق وليس التيبيت أو الشيشان ؟ أليس ثمة مقياسين ومكيالين ؟ فتحت تجريد "الحق الإنساني" الذي قد يكون بحسبه الضحايا كلهم متساوين، فإنه قد تختفي، بطبيعة الحال، أفضليات غير معلنة ...

وهنا أيضا، فإن الأشياء ليست بالبساطة التي قد تظهر لنا بها. لأنه يجب، بكل صرامة، الإحتراس من الخلط، في نفس الخزي، بين إنتقائية مقصودة، وقحة فعلا، وبين إنتقائية تفرضها الضرورة [25]. وسواء تعلق الأمر بالمنظمات الحكومية أو بالدول، فمن الواضح أنه من الصعوبة بمكان التدخل في الصين أو في روسيا بدل الصومال. ولقد كان القانون الروماني يقول بأن لا أحد عليه أن يلتزم بالمستحيل. وبالخصوص، علينا أن نحترس من الوهم الذي ينبغي بحسبه التشطيب على "دبلوماسية العمل الإنساني" لإخلاء المكان لدبلوماسية تقليدية. فقد نخاطر جدا بأن يخيب ظننا. وبالفعل، فإن لا شيء يسمح بالتأكيد على أن العمل الإنساني يكون بالضرورة منافسا للتدخل العسكري، بل مقصيا له. وهل يمكن الإعتقاد جديا، في البوسنة مثلا، بأن دولنا الأوربية تكون قد تدخلت أكثر دون العمل الإنساني، وأنه بسبب هذا العمل ظلت صامتة لوقت طويل ؟ وهل يمكننا أن نكون على يقين، قبل خمسين سنة، بأنه في غياب هذا الصخب الإعلامي الشهير ولكن أيضا في غياب مساعدة غذائية واقعية، كانت مدينة سراييڤو ستكون قد أسقطت من الخريطة تماما وفي لا مبالاة كلية ؟ يجب ألا نخلط إذن بين صلافة الدول التي تختبئ وراء العمل الإنساني وبين فائدته الواقعية والنبل الذي يبين عنه في معظم الأحيان...

إن الصعوبة الحقيقية، تلك التي ينبغي حلها في السنوات المقبلة، تتعين، فيما يدو لي، على مستوى آخر : كيف يجب تصور علائق ملائمة ومعقولة بين العمل الإنساني والسياسة ؟ أما الخلط بينهما، فقد يكون عبثا، وأكثر من ذلك، ضارا بالممارسة : إن المواقف القبلية للدول، كيفما كانت، إنما تجازف بتعريض عمل المنظمات الخاصة

للخطر ؛ ولهذا السبب حافظ الصليب - الأحمر إلى اليوم على مبدإ الحياد. هل يجب الفصل بينهما كليا، ولتعليم هذا الفصل رمزيا حذف وزارة شؤون العمل الإنساني ؟ قد يكون معنى ذلك مجددا، ولو على صعيد رمزي، رد السياسة إلى الصلافة، والأخلاق إلى الميدان الخاص وحده. إنه خطأ جسيم في أزمنة يعبر فيها المواطنون، أكثر من السابق ربما، عن إرادة أن تؤخذ بعض الطموحات الأخلاقية بعين الإعتبار، أي أن تمثل من طرف الدولة [26]. لقد كنا كثيرين بدون شك أن صدمنا بتردد وغياب تفسير متماسك لممثلينا السياسيين من القرار، المفهوم في نهاية المطاف (والذي قبله الرئيس البوسني نفسه) القاضي بعدم التدخل عسكريا. وبناء عليه، فإنه ينبغي، في المستقبل، مفصلة الدائرتين : أنه إذا كان العمل الإنساني ليس سياسة، فإن سياسة ديمقراطية لا يمكنها كذلك أن تقتصد همّ العمل الإنساني.

وللمضي في هذا الطريق، فإنه ينبغي، أكثر وأفضل مما فعله ممارسو العمل الإنساني حتى الآن، إعتبار المقاومات التقليدية التي كانت هي مقاومات السياسة إزاءه، في اليمين كما في اليسار. ولأسباب تظهر اليوم جلية واضحة، كانت النظريات السياسية للقرن التاسع عشر كلها، رغم بعض التصريحات المبدئية، تعارض الأشكال الدولية لـ"الإحسان العمومي" : عند اليمين المتطرف، لأنه كان يجب، بمقتضى قوانين داروينية اجتماعية معينة، ترك الإصطفاء الطبيعي يقضي على الضعفاء ؛ وعند الليبراليين لأن منطق السوق هو الذي كان عليه، في المدى المنظور، أن يحل كل المشكلات ؛ ومن جهة ماركس، لأن هذه المهمة كانت موكولة إلى الثورة ... لقد كانت هذه الربوبيات الجديدة تتفاهم فيما بينها تفاهما تاما لتغييب المشكل المركزي الذي يعيد العمل الإنساني طرحه اليوم على الرأي العام : مشكل استمرار

وجود الشر الجذري في عالم يريد أن يكون "حـديثا"، عالم وقعت فيه الأغلبية الساحقة من الأمم على ميثاق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وأمام الغموض المتجدد للشيطاني، فإنه كان على مجتمعاتنا اللائيكية، التي لا تتوفـر على الكلمات والمفاهيم الملائمة، أن تنتفض. على صعيد الأخلاقية أكـثر منه على صعيد السياسة أولا، ولكن أيضـا، وفيما وراء الخـيـر والشـر، على صـعـيـد "المعنى". مقـاومـة الشـر، مـحـاربة بؤس الآخـرين، ولأجل ذلك، الذهاب مجـازفة بالحـياة إلى أقـاصي الأرض التي يقدم فيها جنون البشر على الأقل إمتياز تعليق رتابة الحياة اليومية ؟ أليست هذه هي الكـلمة الأخيـرة لهذا الإنبهـار الذي لا زالت تمارسه، رغم الإنتـقـادات التي تـتـعـرض لهـا، طوباوية العـمـل الإنسـاني ؟ إنهـا تدوي كوعد بـ"المعنى" تحرم منه مأسـاويا السياسة، بل الأخلاق ذاتها. على أن الوعد ليس خاطئـا، على الأقل ليس تماما. ولكنه يحـوي فخا، الوحيد بحق الذي تكون حيله كافية الحَدق لتحدي التفكير الفلسفي.

معنى الحياة بواسطة الآخر أو مع الآخر ؟

بمبادرة من المصور روجي جوب (Roger Job)، نشر، في دجنبر عام 1994، مجموع من الرسائل[27] إستهدف الكشف، في حميميتها الأبسط والأكثر ملمـوسية، عن دوافع الإلتزام الإحـساني. لقـد كانت هذه النصوص الصغيرة موجـهة إلى الأسرة، إلى الزملاء أو الاصدقاء ؛ ولم تكن مـعدة سـلفا للنشـر. ولم يقـبل أصحـابهـا إلا لاحقـا، وغالبـا سنوات عديـدة فيـما بعـد، أن تجـمع في كتـاب. دون توقـيع، ولا أي علامـة من أي نوع، وإذن بالهم البسيط أن تشـهد على تجربة أعـقد مما كـانوا يتخـيلون قبليـا. وفيـها نكتـشف بإهتـمام، وأحـيانا بتـأثر، القلق والأفراح التي عـاشهـا أولئك الذين إختاروا، علـى ممر الأقدار والدوافع

الأكثر إختلافا، أن يخصصوا جزءا من وجودهم لهذه المغامرة الغريبة. لا شيء فخم، ولا مفخم في هذه الشهادات التي تنصب في غالب الأحيان على تفاصيل الحياة اليومية. ومع ذلك، فلا تكف المسألة المزعجة، وهي حاضرة بقوة بين السطور، لمعنى الحياة من طرح نفسها فيها.

لنستمع إلى سِيرجْ الذي يكتب إلى أبويه، من الصومال، في مارس 1982 : «إن العمل مرهق للغاية، ولكنني صرت سعيدا إلى حد الجنون بأن أكون طبيبا ؛ ولعلي أدرك أخيرا بأن كل ما جعلني أغضب وأحتج لمدة سبع سنوات إنما يصلح لشيء ما ... إن التجربة التي أعيش هنا رائعة وعجيبة. وإنني لأتعلم أن أحيا من جديد ...»

أو الآن (Alain)، الذي جند في تشاد في فبراير 1986، : «إنني لا أفهم الحقد والكراهية. فهؤلاء الجنود الذين يتقاتلون والذين أعالجهم يتكلمون نفس اللغة. فلهم نفس الأعراف، بل غالبا نفس الأصدقاء ... إنني آسف لعدم تمكني من إصطحاب كل المرشحين العسكريين هنا لمدة نصف ساعة. فقد أبين لهم الثقوب الواسعة كقبضة اليد في عظم الفخذ. وقد أسمعهم صياح الألم. وقد أجعلهم يشمون رائحة القيح والبراز التي ترافق المعارك بإسم مثل أعلى غير مفهوم الفهم الجيد...».

إن العمل الإنساني يدرك، سلبا أو إيجابا، من لدن أولئك الذين يمارسونه على أنه يوفر التجربة، والعبرة والمعنى. وكما أسر بذلك روني برومان، في التصدير الذي كتبه لهذا المجموع، فإننا نشعر فيه «بالسعادة أولا بنزع حياة من قبضة الموت، وبإضافة شيء من المعنى إلى الحياة ...». ويلح الرئيس السابق "لأطباء بلا حدود" على أن «فيما وراء المجادلات الصاخبة حول النظام العالمي الجديد أو الرديء الإصلاح، حول صلافة الأقوياء أو كونية الأخلاق، وفيما وراء

تخوفاتهم أو حرمانهم، فإنهم (= ممارسو العمل الإنساني) يعرفون بأن إختيارهم إنما يضعهم من بين آخر محظوظي الحداثة : أولئك الذين إستطاعوا أن يعطوا معنى لحياتهم.».

معنى "بواسطة الآخر" ؟ من دون شك، لأنه من البنية ذاتها للمعنى أن يعطى لنا في العلاقة بالآخر. فهل يجب، لذلك، القبول، دون أي تحديد آخر، بالمعادلة[28] التي بحسبها قد يعود إنقاذ حياة ما إلى تبرير حياة منقذها ؟ ربما. وعلى أي، فإنني لا أزعم الحكم على ذلك. وببساطة، فإنه يبدو لي أن الفرضية لا تزال تحتوي على كثير من التساؤلات. فإذا كان هناك في نظري "فخ في العمل الإنساني"، فإنه هو ذلك الذي قد يكمن في تأويل خاطئ لـ "المعنى بواسطة الآخر". وهي مخاطرة سبق لهيجل أن أشار إليها تحت مقولة "اللامتناهي السيء" : أي هذه الحاجة إلى البحث اللامنقطع عن المعنى في غيرية هاربة دائما. إن بؤس الآخرين لا يمكنه أن يستخدم كذريعة، مهما كانت نبيلة، لإخفاء بؤسنا، وأحيانا هناك شجاعة أكثر في العمل في البيت وعلى الذات نفسها من التجوال عبر العالم. دون جوانية الإحسان : البحث بواسطة الآخر عن الشعور بالمعنى في الذات. إنه مشروع ميؤوس منه لو كانت المهمة، التي تمتزج بشقاء العالم، لا تنفذ مثله والمعنى متعذر أبدا عن الإمساك.

إن الكرم يفترض الثراء. وهو يطفح ويشع على الآخرين بدل أن يتغذى منهم. فهذا على الأقل ما يعلمه أرسطو في كتابه "الأخلاقية إلى نيقوماخوس" : إنه يجب أن يكون المرء غنيا ليكون سخيا و كريما. والقضية، التي غالبا ما فهمت خطأ على أنها علامة على أرستقراطية محتقرة، تعلن عن رمزية المواهب : «إن الذي يأمل في استعمال ثراءه لنجدة الآخرين يجب ألا يهمل هذا الثراء»[29]. الحفاظ على الثراء

وتنميته : أنه فينا أيضا وليس في الآخرين فقط يجب أن نتعلم التعرف على التعالي والمقدس. فينا وليس بواسطة الآخرين فقط يجب أن نعرف كيف نحافظ عليهما ضد النيران المتعددة للديانات الوثوقية والأنثروبولوجيات المادية. وذلك هو شرط العيش، ليس "بواسطة" أو "من أجل" الغير فحسب، وإنما أيضا "مع" الغير.

وإذا كان العمل الإنساني حاملا لمعنى، فلا يمكنه، فيما يبدو لي، أن يظل قائما في جانبه السلبي، جانب "أخلاق الإستعجال" وحدها (تبرير الذات ببؤس الآخرين). إنه لا يمكنه أن يقتصد التفكير في إمكانيات العثور، خارج الديانات التقليدية، على "معنى مشترك"، مع أولئك الذين يظهر له ألمهم وكرامتهم، عن حق، بأنهما مقدسين. كما ينبغي له أن يعيد، فيما وراء الأخلاقية نفسها التي تحركه، ربط الإتصال مع المجالات التي كانت تقليديا هي مجالات "الحياة المشتركة"، الثقافة والسياسة. وإذا كان يعلمنا التعرف على المقدس في الإنسان، فإنه يجب كذلك أن يحثنا على البحث عن كيف يمكن وينبغي لهذا الوجه الجديد من المعنى أن يشع على ثقافة وسياسة ديمقراطيتين "تبدو" خيبة أملهما اليوم أنها سمتها الرئيسية. عن خطإ، ربما ...

عودة صعود المقدس في الثقافة السياسية

إن في مجال الفن، من دون أدنى شك، أنتجت نهاية التجذر الديني للمعايير والقيم التحولات الأكثر أساسية. وفيه أيضا قد يمكن لعودة صعود المقدس أن تسمح بهذا التجديد، الذي طال انتظاره منذ الموت الإكلينيكي للطلائع، لعالم مشترك بين بشر هذا الزمان. وبالفعل، فغالبا ما نعيش اليوم في ظل ثقافات الماضي، بعيدا عن

الأشكال المعاصرة لفن يظل على مسافة كبيرة من جمهوره. إنه ينبغي الحديث عن نهاية لـ "اللاهوتي — الثقافي" حتى يسمى بدقة التحول الخارق الذي طبع الحداثة، على الأقل منذ القرن السابع عشر . فمن المستحيل أن نفهم وضعنا الراهن إزاء الأعمال الفنية إذا لم نقبض، ولو من حيث المبدإ، على اللحظات الكبرى لهذا التطور. ويمكن أن نحاول، ببساطة، وصفها على النحو التالي :

في حضارات الماضي، كانت الأعمال الفنية تقوم بوظيفة مقدسة. وحتى في العهد اليوناني القديم، كانت مهمتها أن تعكس نظاما كونيا خارجيا ومتعاليا على البشر. ولعلها بهذه الخارجية، كانت تتلقى بعدا دينيا كليا، إذا صح أن الإلهي هو ماهويا ما يفلت من قبضة البشر ويتعالى عليهم. لقد كانت، بالمعنى الاشتقاقي، "عالما صغيرا" من المفروض فيه أن يمثل بشكل مختزل الخاصيات المتناغمة لهذا الكل من الكون الذي كان القدماء يسمونه بـ"الكوسموس". ومن هنا بالذات، كانت تستخرج عظمتها الجليلة : بالمعنى الدقيق قدرتها على " أن تفرض نفسها" على الناس الذين كانوا يتلقونها على أنها معطاة من الخارج. وحينئذ، كان العمل الفني يملك "موضوعية" : فهو لم يكن يعبر عن عبقرية المهندس أو النحات بقدر ماكان يعبر عن الواقع الإلهي الذي كان يتوسط بينه وبين الناس. ولازلنا ندرك ذلك كذلك حتى اليوم إلى حد أنه لا يهمنا البحث عن إسم الفنان الذي نحت قطط النحاس الموجودة في قاعات علم الأثريات المصرية : المهم أن الأمر يتعلق بحيوان مقدس، تم تغيير هيأته وتم تجميله بما هو كذلك ونقله إلى فضاء الفن.

إنه لا يكفي أن نقول بأن وضعنا إزاء الأعمال الفنية قد تغير. بل إنه قد إنقلب إلى حد أن إسم مبدع قد يكون بالنسبة إلينا أحيانا مألوفا

في حين أننا نجهل الأساسي في فنه. ويكفي، للإقتناع بذلك، التفكير في موقف الجمهور الذي يسمى "مثقفا" تجاه الموسيقى العالمة المعاصرة : فإسم المؤلفين يصل أحيانا إلى شهرة إستثنائية تظل مع ذلك مرفوضة لأعمالهم نفسها. تناقض غريب : إن البورجوازيين الألمان في لايبزيغ كانوا لا يزالون يسمعون موسيقى باخ (Bach) دون أن يهتموا أبدا بمؤلفها. ولقد تحقق تأكيد نيتشه فيما وراء كل توقع على أن حقيقة الفن إنما توجد في الفنان : فالعمل الفني لم يعد إنعكاسا لعالم متناغم، خارج-إنساني، ولكنه صار التعبير المكتمل عن شخصية فرد فريد، إستثنائي : العبقري الذي يستخرج من ثراءه الداخلي مادة إبداعاته.

إن الأزمة التي تضرب اليوم الطلائع لا تفهم خارج هذا التذويت للفن. ومن دون شك، فإنها تعود إلى الآثار المتأخرة للتناقض الداخلي الذي كانت تتضمنه بدءا فكرة تجديد مطلق. وكما فهم ذلك مبكرا أكتافيو باث (Octavio Paz)، فإن حركة القطيعة مع التقليد، المثل الأعلى لـ"الصفحة البيضاء"، قد صارت، في نهاية هذا القرن، هي نفسها تقليدا. وعلامات التمرد التي تلاحقت في تاريخ الطليعة لم تعد تباغتنا ولا تدهشنا. لقد صارت مبتذلة، وتمت دمقرطتها إلى حد الدخول إلى المتاحف بجانب أشكال الفن الأكثر كلاسيكية. ولكن هناك ما هو أكثر من هذا : فكما فعل المعلم الجمهوري سابقا، فإن الفنان الطلائعي قد منح نفسه مهمة إكمال الثورة الكبرى، وحتى من القلوب ومن حميمية الذوق إستئصال آخر بقايا التقليد. وبما أنها إختصاص فرنسي، فإن الطلائعية تقتسم مع الضد إكليروسية، التي تتشابه معها في الشكل، هم إجتثات كل آثار الماضي من أجل تثمين الجديد بما هو كذلك. ولعلها، في هذه الحركة، قد إتجهت إلى تعظيم الذاتية، وإلى العناية بالأصالة من أجل الأصالة.

إن عالمنا العلماني ينزع إذن، في الصراء والضراء، إلى رفض كل إحالة على ما هو خارجي عن البشر بإسم مستلزم إستقلالية تتقوى بإستمرار. أليس طبيعيا، في ظل هذه الشروط، أن يلتحق الفن نفسه بواجب أن يكون "على الصعيد البشري"، المخلوق كليا من طرف البشر ولأجلهم ؟

وقد يسير كل شيء على أحسن نحو في أفضل العوالم الممكنة لو لم يكن هذا الطموح الإنسانوي قد ترجم حتما إلى تساؤل ملح أكثر فأكثر : هل توجد، بل هل يمكن أن توجد هناك، "عظمة حديثة ؟" أليس هذا تناقض في ذاته ؟ أليست العظمة مرتبطة بكيفية لا فكاك منها بتمثل كون متعالي، خارجي عن الأفراد، ولهذا السبب ذاته "جليل وهائل"؟ وكيف لا يزال يمكن لما ليس سوى محايثة للإنسانية أن يملك هذا الطابع المقدس الذي في غيابه يكون كل شيء تسلية وابتذالا — أو على الأقل قربا مألوفا ؟ لقد كان هيجل الشاب يتساءل، وكان يومئذ طالبا في اللاهوت، عمَّا يمكن أن يكون عليه "دين شعب حر". ولقد كان يفهم من ذلك التفكير في الشروط التي يمكن للإنسانية ضمنها أخيرا أن "تتعرف على نفسها" في ثقافة مشتركة، مطهرة من كل وثوقية، من هذه الخارجية الكثيفة التي تلخصها "حجج السلطة". لقد كان يجب، في نظره، تحرير الدين المسيحي من "إيجابيته"، من كل ما كان لا يزال فيه متمردا على الفكر البشري. غير أن معنى ذلك كان، من وجهة نظر التقليد، هو القضاء على الدين نفسه، وإجباره على أن يكون في حدود العقل البسيط. وإذا كان الفن مقدسا هو أيضا ، كـ "تمثل محسوس عن الإلهي" أو عن رموزه، فكيف لا يمكن القبول، كما فعل هيجل، بأنه يدخل مع الدين في الخانة المشؤومة للأشكال المتجاوزة للثقافة ؟

وهكذا، فنحن نعيش نهاية الجليل والعظيم، على الأقل بالمعنى الذي أتينا على ذكره. فأي فيلسوف ينتمي إلى جيلي يمكنه أن يجرؤ دون أن يبتسم، ودون أن يعرض نفسه للسخرية، على مقارنة نفسه بأفلاطون وأرسطو، بل حتى أقرب إلينا، بإسبنوزا، وكانط أو هيجل ؟ وأي مؤلف موسيقي يمكنه أن يزعم بأنه موزار أو بيتهوڤين اليوم ؟ وأي سياسي، دون العودة بعيدا في التاريخ، يمكنه أن يقارن نفسه بكليمونسو، بديغول أو بتشرشل ؟ ولماذا أن هذه الأمثلة البسيطة، التي يمكن التكثير منها بسهولة وتكييفها حسب أذواق كل واحد، مذهلة بالنسبة لكل إنسان ذي نية حسنة ؟ هل هو نقص في المسافة التاريخية ؟ أم إنهيار فكري للإنسانية ؟ لا أعتقد ذلك. وقد يكفي الإلتفات إلى جهة العلماء لكي يظهر الوضع مختلفا تماما. وقد لا نجد أي عناء للكشف فيه عن عقول جبارة. وبداهة، فإن الثقافة الكلاسيكية، ثقافة الإنسانيات، هي التي تغير وضعها وفي اللحظة ذاتها التي كانت تنفصل فيها عن الدين.

إنه تجب، بإلحاح، العودة إلى هذا السؤال : أنه إذا كان مصدر كل عمل هو مصدر إنساني، وإذن، من وجهة النظر التقليدية ودون صيغ سهلة، إنساني جدا، أفلا تكون الثقافة العلمانية مرصودة هي أيضا للتعين على مستوى الإنسان ؟ أليس هنا يكمن أصل كل المجادلات التي تنطلق اليوم من تشخيص متشائم حول أفول إنهزام أو إنهيار الثقافة المعاصرة ؟ وفي اختفاء التعالي العمودي للمقدس، أليست "السطحية"، بالمعنى الدقيق ودون أن يفهم ذلك فورا على أنه حكم قيمة، هي التي تتهددنا؟ كيف يمكن للكائن البشري أن يستخرج من ذاته، ودون إحالة على خارج جذري وأكثر جلالا منه، مادة عظمة حديثة ؟ ها هو، فيما اعتقد، سؤال نهاية القرن الذي نعيشه. ألم يكن "الرجال العظام"، قبل كل شيء، سواء كانوا سياسيين أو فلاسفة أو

فنانين، هم أولئك الذين كانوا يجسدون كيانات سامية : الألوهية، الوطن، العقل، الثورة ؟ ولكن إذا لم أعد أمثل سوى نفسي، وإذا كنت، حسب عبارة سارتر، كائنا يساوي كل الآخرين والذي يساويه كل الآخرون، فكيف يمكنني أن أزعم إقامة هذا "الأسلوب الكبير" أو هذه "السياسة الكبرى" التي كان نيتشه يطلبها ؟ وإذا رفضنا الخضوع، كما يدعو إلى ذلك هذا الكتاب، لحنين الأزمنة الغابرة السحيقة التي كان يمكن فيها لتعالي الإلهي، مهما بدا وهميا، أن يطبع على أبسط عمل بشري طابع المقدس، فنحو أي أفق جليل وعظيم علينا أن نرفع أبصارنا ؟

يمكن لإعتبار ميادين الحياة الإنسانية التي تفلت من تقلبات الذوق والحساسية أن يضعنا على الطريق، فيما أظن. وهذا هو شأن الرياضة، الفرجة الديمقراطية بإمتياز، التي تبهر بالقدرة التي تبين عنها لإعادة تشكيل الفخامات الأرستقراطية داخل عالم هي منبوذة فيه ماهويا. قد يبدو المثال خارج سياق الكلام، حتى لا نقول مبتذلا والأمر يتعلق بمماثلة مع الثقافة العالية. ومع ذلك، لنفكر في هذه المسألة : إن التنافس الرياضي ينهض بإمتياز على مبادئ المساواتية العزيزة جدا على الإنسية الحديثة. فالقواعد هي نفسها فيه بالنسبة للجميع، والتجهيزات المستعملة أيضا، إلى حد أن الغش، الذي يدخل اللامساواة، يرمز فيه إلى الجريمة التي لا مجال لقبولها إطلاقا. ومع ذلك، فهناك تراتبات تعيد تشكيل نفسها فيه على قاعدة إنسانية خالصة، وحتى، وينبغي الإعتراف بذلك، جلال معين. ثمة رؤوس تبرز، غير منتظرة ولا يمكن تفسير بروزها ولذلك فهي تثير الإعجاب. أكيد أنها تعاليات جزئية، ولكنها تقدم صورة — ولا يتعلق الأمر إلا بصورة — عن السر المغلق للعظمة الإنسانية. فلماذا لا نجدها أيضا في الثقافة والسياسة ؟

الوجه المزدوج للسياسة كـ"تقنية" :

عبادة الكفاءة والإنجاز والتقنوقراطية

لماذا تستولي "الكآبة الديمقراطية" بسهولة كبيرة على الشعوب المحظوظة ظاهريا أكثر ؟ وهل ديمقراطياتنا الوديعة هي قليلة التحميس إلى حد أنه لا يمكننا أن نشعر اتجاهها بأي تعلق ؟ ومع ذلك، فالأمثلة — المضادة كثيرة : من الجزائر إلى إيران، ومن صربيا إلى روندا، ومن السودان إلى الهند أو كمبوديا مرورا بمصر، تدمي الأصوليات التي من كل نوع الأمم بكل شراسة إلى حد أن علينا أن نهنأ أنفسنا بالوضع الإمتيازي الذي نعيش فيه. أكيد أن هناك البطالة، وأشكالا جديدة من الفقر، ومن دون شك مشكلات ديمقراطية ثقيلة. ولا شيء يمكنه أن يقوم عذرا لها ولا أن يجعلها تنسى. ولكنها تسود أيضا في باقي العالم، ولنجرؤ على قول ذلك بصراحة، أنه ربما من الأفضل أن يكون المرء عاطلا في بون أو باريس على أن يكون عاملا في بومباي، أوسان-بيترسبورغ. وعلى النحو الذي توجد عليه الأشياء راهنا، فإن إرادة نشر المنظومة الإنسية والعلمانية التي تبثت جدارتها في أوربا ما بعد الحرب لتشمل الكون بأسره، قد تكون لها بعض الأسباب للظهور كهدف مهم، حتى لا نقول كطوباوية جميلة. الإخلاص لحقوق الإنسان، الحرية السياسية، السلام، إزدهار إقتصادي نسبي، إحترام الثقافات الأخرى والنظر النقدي في الذات، أليس هذا هو المثل الأعلى الذي يمكن لقارتنا المتواضعة أن تقدمه لباقي العالم لو ارتأى استلهامه منها ؟

إن بؤس الآخرين لا يمكنه، بدون شك، أن يقنعنا بسعادتنا الخاصة. بل تعتبر بعض العقول المكتئبة أنه، بعيدا عن تنسيبه، فإنه إنما يأتي لينضاف إليه. ومهما يكن من أمر، فإنه لسبب عميق لم تعد

تكفي المقارنة مع مجتمعات مختلفة لتبرير أنماط حياتنا : فمن الداخل [30] الآن بدأ الغرب يدرك العيوب والنقائص التي كانت معارضته لأنظمة معادية، وبالخصوص للشيوعية، قد سمحت له طويلا بإخفاءها.

من هنا، وبالموازاة مع موت الطلائعيات، التشكي المضايق من "نهاية الأهداف الكبرى" وضرورة العثور على غيرها بكيفية مستعجلة. إن الرجل السياسي في الجمهوريات الإسلامية يمكنه الزعم بأنه يستقي قوته من أنه يجسد صورة للمطلق. ورئيس الدولة القومي لا يزال يتوفر على إمكانية القول بأنه يمثل في أعين الشعب العبقرية التي لا تضاهي لأمته، وهي كيان مقدس لأنه متعال على أفرادها. فحينما مات ديغول، لم تتردد الصحافة في الكتابة بالخط العريض : "ترملت فرنسا". وإنني لأشك بأن يكون مثل هذا الشعار لازال قابلا للتطبيق على أي رجل سياسي اليوم، وأقل من ذلك غدا، فيما يبدو، بإعتبار قوة فقدان فكرة الأمة لقداستها. ولقد كان الزعيم الثوري يحافظ، بكيفية ما، على الشعور بأنه يجسد مهمة مقدسة. فالله، والوطن، والثورة كانوا يخلدون أهدافا كبرى. فكيف يمكن للسياسي، العلماني والديمقراطي، بالمقارنة، الا يظهر مدبرا بسيطا ؟ ستمنح له، في أحسن الأحوال، فضائل الكفاءة والنزاهة، ولكن كيف يمكنها أن تكفي لتبرير الطموح الهائل الذي يرثه، بموافقته أم لا، في أن يعلو على الإنسان العادي ليكون له مرشدا ؟ إنه يشعر بإستعجالية صياغة مشروع كبير وطموح، ودائرة أوفياءه تعمل عليه لأجله. ولكن أين توجد هذه "السياسة الكبرى" في عالم صار فيه المصدر والأفق مؤنسنين إلى حد أن لا شيء يمكنه أن يقوم فيه كمقدس دون مخالفة المثل العليا، العلمانية والديمقراطية ؟

وعوضا عن ذلك، فإنه سيختار البقاء في السلطة. وبما أننا نعيش في الديمقراطية، فإنه سيفعل ذلك بكل الوسائل المتلائمة مع هذا الشكل من النظام. إننا دخلنا منذ سنوات، دون أن ننتبه لذلك، في عهد السياسة كـ "تقنية"، بالمعنى الفلسفي للفظ : أي للبحث عن تقوية "وسائل" السلطة على حساب كل تفكير حول "المقاصد"، فن التحكم من أجل التحكم، السيطرة من أجل السيطرة. فلا مصادفة إذا كان إسم رجل ماهر، فرانسوا ميتران، يرمز إلى الأثرين الأعمقين للمرحلة التي أتينا على عيشها : من جهة، التصفيةالتامة للأفكار التقليدية لليسار، التي يمكن تقديرها بشكل مختلف حسب حساسية كل واحد [31] ؛ ومن جهة أخرى، تعرية آليات سياسة تقنوية التي سمح التحكم فيها للرئيس بأن يبقى في الحكم أطول مما تأتي لأي واحد آخر في كل تاريخ الجمهورية الفرنسية. من جهة موت "العقل الموضوعي"، هذا العقل الذي يحدد غايات، "أهداف" بالذات، ولا يقتصر على الإعتبارات التاكتيكية أو الإستراتيجية وحدها ؛ ومن جهة أخرى إنتصار "العقل الأدواتي" والميكيافيلية ...

التقنية : ها هي الكلمة الأساسية اليوم. على أنه يجب إدراك مداها الدقيق. يرجع هايدجر أصلها الحقيقي إلى نشوء العلم الحديث، الديكارتي، الذي كان يعد الناس بالسيطرة على الكون. تقدم الحضارة بتقدم العقل : ذلك هو الأمل الذي كان يحرك كل فلسفة الأنوار. ولقد كنا، بهذا الإعتقاد، لا زلنا بعيدين عن "عالم التقنية" بالمعنى الدقيق، عن هذا العالم الذي يختفي فيه إعتبار الغايات لصالح إعتبار الوسائل وحدها. ففي عقلانية القرنين السابع عشر و الثامن عشر، كان مشروع سيطرة علمية على الطبيعة، ثم على المجتمع، لا يزال يملك غاية تحررية : لقد ظل، في مبدإه، خاضعا لتحقيق بعض

"الأهداف". فإذا كان الأمر يتعلق بالسيطرة على الكون، والتحول إلى "سيده ومالكه"، فلم يكن ذلك أبدا بإنبهار خالص بقوتنا الذاتية، وإنما كان لأجل الوصول إلى أهداف معينة كانت تحمل إسمي الحرية والسعادة. ولعل بالعلاقة مع هذه الغايات كان تطور العلوم يبدو لأجدادنا أنه ناقلة لتقدم آخر : تقدم الأخلاق. شيء وهمي، ربما، ولكن ليس ميكيافيليا أبدا.

ومن أجل أن تصير رؤيتنا للعالم تقنوية كليا، فإنه كان يجب القيام إذن بخطوة تكميلية. لقد كان يجب أن تكف الإرادة عن إستهداف غايات خارجية عنها وتتخذ من نفسها موضوعا لها. وهذا بالذات هو ما حدث في الفلسفة، حسب هايدجر، مع نيتشه ومفهومه عن "إرادة القوة" ، الذي هو قاعدة البناء الميتافيزيقية الحقيقية للتقنية الكونية التي نسبح فيها اليوم. وبالفعل، فالإرادةالصحيحة، عند نيتشه، الإرادة المكتملة، هي الإرادة التي تكف عن أن تكون إرادة "شيء ما" لتصير "إرادة الإرادة" : إرادة تستهدف تكاثر القوى الحيوية، أي إزدياد نموها الخاص، تقويتها الخاصة من حيث هي كذلك. وهكذا، تصل الإرادة إلى كمال مفهومها : فبما أنها تريد ذاتها، فإنها تصير سيطرة من أجل السيطرة، وقوة من أجل القوة، وتكف عن أن تظل خاضعة، كما كانت لا تزال في النموذج التقدمي للأنوار، لمقاصد خارجية.

إنه من الصعب، فيما أعتقد، ألا نقبل التشخيص الذي بحسبه دخلت حياتنا السياسية لتوها في هذا المنظور التقنوي. فحين أعيد انتخاب فرانسوا ميتران عام 1988، عنونت صحيفة "ليبراسيون" صفحتها الأولى بكيفية دالة جدا : "برافو أيها الفنان !"، محيية الإنجاز "بما هو كذلك" حتى ولو كان الفنان المقصود قد أتى، في سبعية واحدة، على القضاء على كل الأفكار التي كانت جريدةاليسار

الفوضوي قد عاشت عليها منذ تأسيسها. إنه ينبغي، ضد هذا الترسيخ البليد للتقنية في السياسة، إعادة العثور على المعنى، والتصرف بالكيفية التي تجعل مواطنينا يمكنهم مجددا أن ينظروا في وجوههم دون خجل ولا خوف، وألا تعود الكراهية هي اللفظ الملائم لوصف محيط وجو ضواحي مدننا. وإني لعلى يقين بأن عددا كبيرا منهم سيكونون مستعدين لقبول الصرامة التي ستأتي للقيام، كما يقال جيدا، بتضحيات. ولكن، ينبغي، من أجل ذلك، أن يشعروا بأنهم يتحركون من أجل قضية متعالية ومقدسة بمعنى ما، وألاّ تتم التضحيات لفائدة عقل أدواتي يسمح للحكام بأن يبقوا في السلطة، وإنما أن تندرج في مشروع جماعي كفيل بإعادة إقامة علائق بين الناس كافية الأدب واللياقة حتى لا تكون خرقاء.

وبهذا الصدد، فإن الإنتقال من معجم الإنجاز إلى المعجم التقنوقراطي لـ "الضغط" و"الاكراه" ليس نجاحا : فلا يكفي أن نواجه، بديماغوجية العقل الأدواتي، شجاعة الواقعية لجعل الشعب، أي نحن كلنا، يدرك معنى السياسة المتبعة. ولنفكر لحظة في الطريقة التي تقدم بها إلينا عادة هذه الضغوطات في لغة السياسيين "المسؤولين" كما في لغة أغلب صانعي الرأي ؛ إنه ينبغي، كما يقال، خفض العجز، وتحقيق "الفضيلة" ... للإستجابة لمعايير البناء الأوربي (معاهدة ماسترخت، العملة الموحدة ... إلخ) طيب. ولكن هل تم التفكير، ولو للحظة، في كون أن ليس هناك مواطنا واحدا، خارج نخبة خاصة جدا، يدرك أي شيء عن ضرورات و"مقاصد" العملة الموحدة ؟ وأن لا أحد منهم قد قرأ المعاهدة إياها ولا يتعرف على نفسه في "أي من المؤسسات الأوروبية التي يجهل ألفها وباءها" ؟ أو أيضا هذا الشيء : أنه يجب اعتبار هذه "الأسواق المالية التي تنظر إلينا"، لأن "أسعار الفائدة" لن

تنخفض إذا لم نكن عـقلاء. إنني لا أفكر، بطبيعة الحال، في معـارضة صلاحية مثل هذه القضايا، وإنما فقط في القول علانية وبوضوح بأنني، رغم بعض الشهادات وإهتـمام واقعي بالمسائل السياسـية مثل 99 ٪ من مواطني أجـهل كليا الآليات التي تحكم عالم المال الدولي. فتحت هذه التعبيرات، فإنني أدس إذن، ككل الناس، بعض الصور والتمثلات التي تقلد بكيفيـة آلية تلك التي أسمع وأرى يومـيا. ولكن، ماذا صـار الجزء المتعلق بالمعنى؟

على أية مـعرفة مـفتـرضة تعتـمد سـياسة تقـابل -بدون شك عن حق، ولكن ليست هذه هي المسـألة - بين واقـعـيـة تقنوقـراطيـة وبين الدمـاغـوجـيـة الـتـقنوية ؟ إن الإقـتـصـاد لا يشكـل، في أي لحظة من اللحظات، جزءا من المادة الدراسية الإجبارية ؛ ويظهر هذا "العلم" غير يقيني بالنسبة حتى للذين يزعمون إمتلاك ناصيته إلى حد أن ليس هناك أي توافق يبدو أنه حـاصل حوله. إنني أود أن أقـترح على سـياسـيينا أن يقـوموا بإستطلاع رأي حـول مـا يعرفـه الفـرنسيـون، ولو كـانوا على مستـوى ثقافي ومعـرفي لا بأس به، عن مجلس أوربا أو عن الكاك 40 هذا الكائن الغـريب الذي يـستـدعي نفسـه للعـشـاء كل مـسـاء عند مواطنينا بواسطة الجـريدة المتلفزة. ربما أنهم يقـيسون حـينئذ كم أنه من غير المعـقول الأمل في إعطاء مشاريعـهم معنى بتأسيس مـا يهم الجميع على ما لا يهم، لسبب بديهي، أي أحد ! سيـما وأننا، لتقوية الصعوبة، نفـقد الـيوم، مع البنـاء الأوربي، الإطار الذي كانـت قد تشكلـت فيـه رابطة أصـيلة وقوية بين الديمقـراطية والتـضامن : أعني الإطار القـومي. إنني لا أفكر، هنـا أيضـا، في إنكار ضـرورات أوربا من المفـروض أنهـا تسمح للأمم القـديمة بأن يكون لها دور تلعبه. ولكن، بقدر ذلك، أليس من غيـر المعقـول ألا يقدر ثمن مـثل هذا "التقـدم" حق قدره : لأن في

الدولة — الأمة وحدها، وحتى يثبت عكس ذلك، وليس في أي مكان آخر، كان الأفراد "الخصوصيون" يتوصلون إلى التعرف على أنفسهم، وبواسطة طبقتهم السياسية، في تمثل شيء يشبه ولو قليلا المصلحة "العامة". وفي هذا الإطار كذلك كانت لا تزال بعض التضامنات تلعب دورها. وإذن، فإنه لا يمكن، دون تناقض صارخ، رثاء تواري "الجمهورية" وصعود الحرفيات، وذلك بتسهيل القضاء على الفضاء الوحيد المعروف الذي كان يمكن للأولى أن تجد فيه مكانها وللأخريات أن تحصر فيه. إلا إذا تمت المطالبة بالزبدة، وبثمن الزبدة وبابتسامة اللبان. وفي الحالة الراهنة للأشياء، فإن البناء الأوربي يظل "عملية بدون ذات" : إنه ينتج القانون، ومبادلات تجارية، وروابط من كل نوع بين الشعوب، "ولكن دون أن يكون هذا الإنتاج، في أية لحظة مرئيا ولا بالأولى مفهوما لدى المواطنين". وبالمعنى الدقيق، "غير مسؤول"، فإنه ليس مسنودا إلى أي ذات : لا إلى رجل، عوض رئيس، ولا إلى سيادة وطنية، بدل برلمان جدير بهذا الاسم. ونود أن تكون أوروبا هي المشروع الكبير للزمن الحاضر، المشروع الذي قد يأتي لإعطاء معنى للسياسة بعد إنهيار الإيديولوجيات ؟ فهل حقا أن الأمر معقول ؟

إن بين الديماغوجية التقنوية والتقنوقراطية، حتى ولو كانت ذكية وعطوفة، وبين عبادة الإنجاز والكفاءة والرضوخ إلى "الضغوطات الموضوعية"، يجب على السياسة الحديثة أن تبتكر طرقا جديدة، وأن تعيد ربط العهد مع المعنى الذي فقدته من جراء علمنة العالم. إن الضغوطات، وهذه طبيعتها، هي الضغوطات. ومع ذلك، هل يمكن، في بلد بمثل ثراء بلدنا، تصور أن الطوباوية تتعلق فقط بخفض عدد العاطلين عن العمل إلى مائتي ألف كل سنة، كما صرح بذلك مؤخرا

مرشح قديم لرئاسة الجمهورية ؟ أليس معنى ذلك، في نهاية المطاف والسبعية، تحديد هدف ترك مليونين إلى مليونين ونصف من الأفراد خارج هذا الفضاء من المعنى المشترك الذي ينبغي أن يشكله كل تجمع وطني ؟ إن السياسة الواقعية لا يمكنها أن تكتفي بمشروع بمثل هذه التفاهة ؛ لأنها عوض ذلك ستعيد الأسلحة فورا إلى الدماغوجية التقنوية. إنه ينبغي إستكشاف طرق جديدة، طرق ربما اقتسام العمل، والتمييز بين النشاط المنتج والنشاط المعقول، وإبتكار أشكال من التضامن مختلفة عن هذا "الحد الأدنى من المدخول المخصص للإدماج" (RMI = Revenu minimum d'insertion) الذي يتجنب الأسوأ، ولكن الذي لا يقدم كرامة ولا شغلا للمستفيدين منه. وعلى هذا، فإنني أسمع جوقة الليبيراليين الخائبين : لنحذر جيدا، فاستعادة التعالي، أليست هي إعادة إحياء واحدة من هذه الطوباويات، التي وإن كانت مغرية ومجندة، فإنها ليست مع ذلك إلا أكثر شؤما وإماتة ؟ أليست هي إعادة إدخال، تحت أي شكل من الأشكال، المبدإ القديم والوثوقي لحجج السلطة؟ والدلالة التي ترتبط بداهة بفكرة التعالي، أليست إبنة عمة بعيدة لهذا "المعنى للتاريخ" الذي بإسمه إرتكبت كثير من الجرائم ؟

إعادة افتتان السياسة :

تجذير "ديكي" في "فيليا"

إسترداد المعنى : إن الصيغة ستدوي ربما كشعار خطير أو فارغ. فكم مرة سمعنا فيها سياسيينا، ومعهم بعض المثقفين، يذكرون ضرورة، بل إستعجالية، "إستعادة مشروع كبير"، "إعادة إبتكار السياسة"، "إعادة تأسيس إنفساخات حقيقية"، "إعادة فتح المستقبل"

إلخ ... وكم مرة رغبنا في الرد بكل بساطة : إفعلوا، لا تتضايقوا ! ثم كانت تستتبع ذلك نداءات دائمة وفارغة لبناء "مجتمع أكثر تضامنا وأكثر عدلا وأكثر إنسانية" سيحارب "الإقصاء"، ويضمن الإعلاء من شأن حقوق الإنسان وحماية الطبيعة في السياق "الشامل والكوني" لتضامن تام بين الشعوب ... إلخ. ولنكن صادقين ؛ إنه لم يعد هناك أي رجل سياسي، ولا أي مثقف يمكنه أن يقيم اليوم مثل هذا الخطاب دون أن ييسر بقوة النزعة الطبيعية لدى مواطنينا إلى تبديل قنوات تلفازهم. فالكلمات، مهما كانت نبيلة، قد إستهلكت وتقادمت. إن السياسة التقنوية، بوجهها المزدوج - عبادة الكفاءة والإنجاز التي تتحدث عنها الصحافة بألفاظ " في ارتفاع / في انخفاض" الفارغة ؛ والعبادة، التقنوقراطية، للضغوطات الخفية على الجهلة، لم تقد إلى إخفاء المسألة الإجتماعية وحسب، ولا فقط تصفية الموضوعات الأكثر كلاسيكية لليسار، وإنما قادت إلى إفقاد القيمة والإعتبار حتى لفكرة الأفكار في السياسة.

سيما وأن العدل المقصود قد فقد، منذ نهاية اللاهوتي - الأخلاقي وإنسحاب التشاركيات، بعده المحسوس، العادي، ليصير قضية "قوانين". إن هنا تكمن عظمة الأخلاق العلمانية، ولكن أيضا نقطة ضعفها[32]. فالقانون، الذي تديره الدولة، ويبلوره التمثيل الوطني، يظل مجردا حتما. والصعوبة لا ترتبط، كما يزعم أحيانا دون تفكير، بالتعريفات التي قد تعطى له هنا وهناك، مختلفة في اليمين وفي اليسار والحاملة لهذه "الإنفساخات" الشهيرة التي تتيح الإفلات من "الفكر الوحيد". والحقيقة أن النظرية المشهورة التي اقترحها جون رولس[33] (John Rawls) قد توافق جيدا الأغلبية الساحقة : إن مجتمعا يكون عادلا عندما يحترم، من جهة، الحريات الجوهرية، ومن

جهة أخرى عندما يكون أكثر إنفتاحا من أي مجتمع آخر على الأكثر فقرا من أعضاءه. نقطة النهاية، أو تقريبا. إن التحدي الحقيقي ليس نظريا، وإنما هو تحد عملي وروحي في آن واحد : وإذا أردنا، ليس "إعادة إعطاء"، ولكن إعطاء معنى لسياسة خائبة، فإنه يجب أولا التساؤل عن المواقع الملموسة التي منها يصدر هذا المعنى بالنسبة لأفراد لم يعودا يعتقدون في فضائل الدولة. إن الجواب، فيما أعتقد، لا شك فيه : أن في "فيليا" (= الصداقة) يتقرر اليوم، في المقام الأول، معنى حيواتنا. وطالما ظلت السياسة لا تقدر الأهمية التاريخية لنشأة الحب الحديث حق قدرها، وطالما لم تفهم الطاقة الخارقة من التضامن و"التعاطف" الذين يوجدان في الحياة الخاصة، وطالما أنها لا تعتمد عليها، فلا شيء فيها سيثير الحماس.

قد يعترض على هذا — ولقد تم ذلك فعلا — بأن "الإنكفاء على الحياة الخاصة" لا يمكنه أن يكون في أصل رؤية جديدة للسياسة ... لأنه يمثل إنكارها الجذري. وسيشدد، في هذا السياق، على أن الفردانية السائدة هي بالطبيعة معادية لإعادة تشكيل "أهداف كبرى" جماعية. ولعل هذا هو الخطأ، فيما يبدو لي، بإمتياز. لأن ليس هناك، في الحقيقة، تعارضا بين "فيليا" و"ديكي"، بين تقديس الحب والصداقات "الخاصة" من جهة، ومن جهة أخرى هم عدالة "كونية". بل إنه بالإعتماد، عكس ذلك، على العواطف يمكن أن يرجع إلى القانون البعد الجوهري الذي فقده من جراء انفصاله عن التشاركات الماضية.

وقد يطرح أيضا الإعتراض التالي : إنه لا يمكننا إلا أن نرتاب كثيرا من العواطف في السياسة، وفضيلة القانون تتعين بالذات في تعاليه بالعلاقة مع التأثرات المتغيرة والمندفعة. ولذلك، فإن محاولة إعادة تجسيده في قلوب الناس قد تجازف بأحداث خلط في الأجناس قد

يعيـدنا إلى التصورات القديمة عن العـدل، حتى لا نقول إلى الشمـولية والديكتاتورية. إن اليقظة واجـبة، بالطبع، والقانون يجب، لكي يشكل إطارا ثابتـا، ألا يختـزل إلى الإنفـعـالات. إنه لا تجب إذابة العنـصـر اليهـودي في العنصر المسيحي، ولا القـانون في الحب [34]. ولكن من يتكلم هنا عن "الاختزال" ؟ إن تصالحا قد يكفي. سيما وأن العواطف التي أذكر هنا نشأتها التـاريخية ليست "سيكولوجية" فقط، أو كـما كان يمكـن لكانط أن يقول، "مرضـية". إنها تشـهد، كمـا حاولت أن أبين ذلك، على عـلاقة جديدة بالمقـدس : تعال مندرج في المحـايثة إلى الذاتية البشرية، في فضاء إنسية للإنسان ـــالإله.

هــــوامش الفصل الثالث

1 - الشيء الذي لم يمنع عددا من العاملين في الحقل الإنساني من إكتشاف موهبتهم عن طريق ما يسمى بـ"العالم - ثالثية".

2 - Luc Boltanski, *La Souffrance à distance*, Métailié, 1993, 247sq.
حلل بشكل جيد محركات الأدبيات الهائلة، المستوحاة من الماركسية والنيتشوية، التي خصصت، في الستينات، لنقد الإحسان كشكل من السيطرة اللطيفة .

3 - F. Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, 151, trad. Albert, le Livre de poche, p. 166.

4 - إن هذا الشك هو الذي يبرر الإنتقادات الأكثر جذرية، وهذا التمييز (بين حقيقة المشروع وإستعمالاته الإيديولوجية) هو الذي يحد من مداه. أنظر حول هذه النقطة :

Bernard-Henri Lévy, *La Pureté dangereuse*, Grasset, ("الصفاء الخطير") 1994, p sq.

5 - باستثناء "لوموند" الذي قدم عنه ورقة في طبعته ليوم 4 أبريل 1995 .

6 - ليس في الفرضية ما هو مستحيل وحسب، بل إنها قد تكون سهلة التحقيق تقنيا : قد يكفي، لذلك، توليد جنيني أختين في فترات زمنية مختلفة والإحتفاظ بالثاني لوقت معين للتمكن بعد ذلك من إعادة زرعه في الأول.

7 - أنظر مثلا Pierre Boissier, *Henri Duanant*, Genève 1991: وهو من منشورات معهد هنري دينانت الذي أصر هنا على شكر أعضاءه على الإستقبال الذي خصوني به). وحول تاريخ العمل الإنساني الحديث، فإنه يمكن الرجوع إلى مؤلفات Jean-Christophe Ruffin، وخصوصا "مغامرة العمل الإنساني" :
L'Aventure Humanitaire, Gallimard, 1994
كما أود كذلك أن أعبر عن عميق تشكراتي لـBernard Kouchner عن الوقت الذي خصصه لي.

8 - يذكره Pierre Boissier في م. س.

9 - «لا تترك أحدا يفعل بالآخر ...». لقد كنت قد إستدعيت من قبل الأكاديمية الكونية للثقافات لأن أحاضر في موضوع "واجب المساعدة". وبعد العرض الذي تقدمت به، كانت لي فرصة تبادل بعض الأفكار مع روبير بادنتير (Robert Badinter). وهو الذي أوحى إليّ بهذه العبارة لتسجيل "الأكثر" كونية الذي يزعم العمل الإنساني الحديث إدخاله بالعلاقة مع الأشكال التقليدية للإحسان.

10 - *L'Aventure Humanitaire*, op. cit., p. 50.

11 - Pascal Bruckner, La *Tentation de l'Innocence*, ("إغراء البراءة") Grasset, 1995.

12 - ثم بعد ذلك، أرغم القرار 688 لمجلس الأمن، الصادر في 5 أبريل 1991 بعد حرب الخليج (الثانية) الحكومة العراقية على ترك المنظمات الإنسانية تقدم المساعدة والإسعاف للأكراد. ثم توالت قرارات أخرى مثل القرار رقم 743 (21 فبراير 1992) ؛ والقرار رقم 770 (14 غشت 1992) الذي نص على "توجيه المساعدة الإنسانية أينما كانت ضرورية في البوسنة والهرسك" ؛ والقرار رقم 794 (3 دجنبر 1992) الذي لاحظ "الضرورة القصوى لتوجيه المساعدة الإنسانية بأقصى سرعة في مجموع الصومال"...

13 - *L'Humanitaire imposible*, Armand Colin, Paris, 1993 ("العمل الإنساني المستحيل"). هذا ولا يسعنا إلا أن نوصي بقراءة هذا المؤلف الهام.

14 - لقد حاولت أن أقوم بهذه المهمة : قراءة الخمسة عشر أو العشرين كتابا التي خصصت مؤخرا لعيوب المجتمع الإعلامي. فاللائحة مذهلة ويمكن الإعتقاد بأن التلفزة قد حلت محل الشيطان نفسه. وهاهي، دون إضافة مني ولا مبالغة من أي نوع ما إستطعت أن أخرج به من هذه الغطسة الضد إعلامية : التلفزة تستلب العقول، تبين للجميع نفس الشيء، تنقل إيديولجيا الذين يصنعونها، تحرف خيال الأطفال، تفقر فضول الكبار، تنوم الأدمغة ؛ إنها أداة للمراقبة السياسية، إنها تصنع أطر تفكيرنا، وتتلاعب بالخبر ؛ إنها تفرض نماذج ثقافية مسيطرة، حتى لا نقول بورجوازية، وهي لا تظهر بكفية ممنهجة إلا جزءا من الواقع بنسيان الواقع الحضري، والطبقات الوسطي، والعمل الثالثي، وحياة الأرياف، وعالم العمال ؛ إنها تهمش اللغات والثقافات الجهوية، تولد الكسل والخمول، وتدمر العلاقات الما بين شخصية في الأسر، تقتل الكتاب وكل ثقافة "صعبة"، تحرض على العنف، على السوقية والخلاعة، تمنع الأطفال من أن يكبروا، تنافس بكيفية غير مشروعة

الفرج الحية كالسيرك والمسرح والكباريه والسنيما، تولد اللامبالاة وبلادة المواطنين من فرط الإخبار الكثير غير المجدي، تدمر التراتبات الثقافية، تستبدل الإخبار بالتواصل، والتفكير بالإنفعال، والإبتعاد الفكري بحضور العواطف السطحية، تحتقر المدرسة ... إلى حد التساؤل عن كيف لا يزال يمكن لمثل هذ الوحش الكاسر أن يستفيد من تواطؤ السلطات المدنية، حتى لا نقول أي شيء عن الشعب نفسه. وإلى حد التساؤل أيضا عن كيف أن الأغلبية الساحقة من المواطنين ينقسمون كل كل مساء بين الجالسين أمام الشاشة وبين الذين يتساءلون، وهم ينتقدونها، حول أضمن طريقة للوصول إليها في أقرب الآجال ...

15 - لقد طور هذا النقد بموهبة وقريحة :

Régis Debray, *L'Etat Séducteur*, Gallimard, Paris, 1993.

16 - الذين يذهبون إلى حد الإفتخار، على حلبة التلفزيون، أو على صفحات جرائدهم، بإستقبال شخصيات "غير إعلامية" مزعومة. فـ"باري - ماتش"، في عنونتها لصدور كتابه الأخير "الأربعينية" (La Quarantaine) تحت صورة ضخمة لـ"لوكليزيوا" (Le Clézio) تقول : «إن هذا المنفي الإرادي، الذي لا علاقة له بالصحاف إستقبل بارتيك بوافر دافور (PPDA) لحساب TF1 وباري - ماتش» (هكذا !) - الشيء الذي ليس، بالنسبة لضد-إعلامي «محدد ومعروف بما هو كذلك في وسائل الإعلام» قليلا ... إنه يمكننا أن نعدد الأمثلة التي من هذا النوع إلى ما لا نهاية له ؛ وهي أمثلة تطرح، فيما وراء النكتة، المشكلة الأساسية لوضع النقد الإعلامي لوسائل الإعلام.

17 - حول هذه المجادلات الداخلية، وبصفة عامة حول تاريخ العمل الإنساني الحديث، يمكن الرجوع إلى كتاب : (أطباء فرنسيون)

Olivier Weber, *French Doctors*, Robert Lafont, Paris, 1995.

18 - Cf. *Les Prédateurs de l'action Humanitaire* ("خواتل العمل الإنساني") Albin Michel, 1991

19 - Cf Le Monde, 16 Avril 1994.

20 - Cf. *La Crise de la Culture*, «Le Con- ("أزمة الثقافة"، مفهوم التاريخ) cept d'histoire», trad. Franç., Gallimard, p. 60 sq.

«لو كان الفنانون ينجحون في منح بعض الدوام لأعمالهم، وأفعالهم وكلامهم، وفي نزع طابع الفساد والفناء عنها، لكانت هذه الأشياء، حينئذ، سيكون من المفروض فيها، إلى حد ما، أن تدخل وتجد ملجأ في عالم يودم أبدا، ولكان الفنانون

أنفسهم سيجدون مكانهم في الكوسموس الذي كل شيء فيه خالد، ماعدا البشر.».

21 - Milan Kundéra, *La Lenteur*, Gallimard, Paris, 1995, ("التمهل") p.20.

22 - *Le Principe Responsabilité*, trad. franç. Le Cerf, 1990, p. 18

23 - ا نظر حول هذه النقطة، تحايلات :

Ron Byauman, *Le Crime humanitaire*, Arléa, 1993 (" جريمة العمل الإنساني")

24 - كما يشدد على ذلك، مرات عديدة، ماريو بيتاتي.

25 - انظر توضيح :

Mario Bettati, " Action humanitaire dEtat et diplomatie" in les *Relations internationales à l''epreuve de la science politique*, Economia, 1993.

" عمل الدولة الإنساني والديبلوماسية" في (" العلاقات الدولية تحت محك علم السياسة") .

غير أنني لا أشارك جوناس "برهنته" المزعومة المتعلقة بالطابع "الأنطولوجي" لواجب المسؤولية تجاه الطفل.

26 - لقد قبل كلود مالهيري وإكساڤيي إمانويللي أن يمارسا هذا التمثيل على أعلى مستوى، مبينان هكذا أن إنتقاداتهما لـ"العمل الإنساني السياسي" كانت منحصرة في حدود معينة.

27 - *Lettres sans frontières*, Editions Complexe ("رسائل بلا حدود")

28 - ليس هكذا يفهم روني بروما ن الأمر، بطبيعة الحال، ولكن إشكالية المعنى لازال يمكنها أن توضح.

27- *Ethique à Nicomaque*, 1120 b.

30 - تلك هي أطروحة فرانسيس فوكوياما، كما نعرف ؛ ولكن أيضا، على نمط آخر، أطروحة باسكال بروكنير"الكآبة الديمقراطية" :

Pascal Bruckn, *la mélancolie démocratique*, Seuil, 1990.

31 - حسب ما إذا كنا ليبراليين أو بالأحرى "أوفياء" لوعود يسار صارم، فإننا سنرى فيها أثرا تربويا محررا أو خيانة.

32 - كما رأى ذلك "التشاركيون" كلهم، وعلى رأسهم Charles Taylor

33 - في العالم كله، إن لم يكن في فرنسا. ولنذكر بأن رولس هو المؤلف الحي الذي أثار

بأعمـاله الكثيـر من التعالـيق، إلى حد أن البيـبليوغـرافيا المخـصصة له تـشكل اليوم مجلدا من ثمانمائة صفحة.

34 - حتى نستعيد موضوعة غريزة على ماريك هالتير :

Marek Halter, *La force du Bien*, R. Laffont, 1995. (قوة الخير")

خــــاتمـــة

إنسية الإنسان ـ الإله

هل المسيحية إنسية ؟ من دون شك، لأنها تعين الإنسان في مركز الخلق وتمنحه، في هذا النظام الأرضي، المكان الأسمى الذي هو مكان الكائن المخلوق على صورة الله. ومع ذلك، فإن المسألة التي طرحها البابا والمتعلقة، ضد القانون المدني إن اقتضى الأمر، بإعادة تثبيت لاهوت أخلاقي متجذر في "جلال الحقيقة" يجب أن تقلق المسيحيين المتعلقين بمبادئ الإنسية الديمقراطية. فكيف يمكن التوفيق، مثلا، بين التأكيد الذي يكون بحسبه الإجهاض جريمة كـ "باقي الجرائم" وبين الخضوع إلى قانون وضعي يرخص لممارسته المعممة ؟ إلى من ينبغي الامتثال ؟ سيقام تمييز بين الحق والأخلاق، المجال العمومي للقانون و المجال الخاص للضمير. غير أن هذا التمييز لا يصلح في حالة الجريمة ويظهر غير كاف بالنسبة لمن يود أن يكون وفيا لتعاليم السلطة العقائدية : فهو الذي يدعونا يوحنا بولس الثاني، بالضبط، إلى الإعتراض عليه. و"من وجهة النظر هذه"، فإن الإنسية اللاهوتية، تلك التي تدافع عن القيمة المطلقة للحياة البشرية، تكف عن أن تكون إنسية قانونية وسياسية ؛ فضد تجذر القوانين في إرادة الناس المجتمعين في

جمع علماني، فإنه يذكر بأولوية الوصايا الإلهية[1]. فمن المركزية البشرية، يلزمنا بالعودة إلى المركزية اللاهوتية. وإذن، فإن مسألة معرفة ما إذا كان يمكن القول عن المسيحية بأنها إنسية تظل، حسب الطريقة التي ينظر بها ، مفتوحة بشكل واسع ...

وينسحب هذا، في نظري، حتى على الإنسية الملحدة التي ربطتها هنا، لهم تربوي، بخطاب المحامين. فليغفروا لي، أو يمنحوني على الأقل ظروف تخفيفية ؛ لقد كان الأمر يتعلق، بالطبع، بصورة مجازية. ولكن، من نواح معينة، فإن الحتمية التي غالبا ما يضطرون للإلتجاء إليها يمكنها، فيما يبدو، أن تطالب بالإسم الجميل للإنسية. إنها تقود نحو الإلحاد والمادية. والحال، أليست هذه الأخيرة هي التي يمكنها أن تحررنا أخيرا من التيوقراطية التي لا يكف الإنسان بواسطتها عن أن يحال على تبعية المعايير؟ إن هذا هو ما سبق لنيتشه، بحدة ذهنه المعهودة، أن أعلنه في ذات الحين الذي أعلن فيه موت الله. ولقد سبق لي أن أشرت إلى كيف أنه يعين، كمادي حقيقي، جوهر كل دين في الإعتراف بقيم "متعالية على الحياة". ولعل هذا التأكيد يعرف تماما معالم ما يمكن أن تكون عليه إنسية جذرية، مركزية بشرية متحررة من أوهام اللاهوت. ففي كتاب يحمل عنوانا في منتهى الدلالة، "أفول الأوثان"، يؤكد نيتشه هذا الموقف بكل دقة ووضوح : "إن أحكاما على، أو تقديرات للحياة، مع أو ضد، لا يمكنها في نهاية المطاف أن تكون صائبة أبدا : فلا قيمة لها إلا أن تكون أعراضا — وفي ذاتها، فإن مثل هذه الأحكام هي مجرد بلاهات" [2]. ويضيف، لأن قيمة الحياة لا يمكنها أن تقدر، لا من طرف حي لأنه قد يكون خصما وحكما، ولا بداهة من طرف ميت...

إن التدليل، كما هو الحال غالبا عند نيتشه، مقتضب بعض الشيء. وليس من غير المفيد هنا عرض تمفصلاته الأساسية : فهي

ستقوم كقاعدة فلسفية لكل الإختزالات. إنه يمثل، بهذا الخصوص، أكبر هجمة لم يسبق أن شنت أبدا في الفكر ضد فكرة التعالي. فماذا يريد أن يقول نيتشه ولماذا كل هذا الصدى ؟ أولا : للحكم على الحياة، ينبغي التمكن حولها من تبني وضع "خارجية" ؛ التمكن، خارجها، من وضع حدود المرجعية التي يجب الإستناد إليها لإصدار الحكم. إنه ينبغي إفتراض دائرة متعالية مثالية، عالم آخر، مسافة إنطلاقا منها قد تكون هناك دلالة ما لإصدار التقديرات. والحال أن ها هنا يقوم الوهم الأسمى، الوهم بإمتياز في كل دين. إن الإنسان حي من بين أحياء أخرى، وهو "ينتمي" إلى الحياة كليا، وهو محايث لها، ولذلك فإن أحكامه المزعومة ليست سوى أعراضا، إنبثاقات لا شعورية عن "نمط معين من الوجود". فليس هناك "لغة ماورائية"، أو خطابا أعلى قد يكون من الممكن بإسمه التقرير في معنى وقيمة العالم الذي نوجد فيه.

الأمر الذي نرى من خلاله كيف يرسم نيتشه الطريق الذي سيكون، على الأقل بكيفية مهيمنة، هو طريق العلوم الإنسانية : فسيعود إليها أن تبين، بالإعتماد على وقائع وأدلة، كيف تتكون استيهامات التعالي. وستكشف السوسيولوجيا، مع إميل دوركهايم (E. Durkheim) عن آليات هذا الوضع الخارجي : فلأن الكل أهم من الأجزاء، ولأن المجتمع أقوى من الفرد، ولأنه ينقل إليه قيمه، لذلك يستسلم الفرد عن طيب خاطر إلى أوهام المقدس. إلا أن هذا المقدس ليس أبدا سوى شكلا مقنعا من الوعي الجماعي. وعند فرويد، فإن في اللاّوعي الفردي سيتم الكشف عن أصل هذه الميثولوجيا، مع نتيجة مشابهة، في النهاية، إن لم تكن متطابقة : أن الدين ليس سوى العصاب الإستحواذي للإنسانية. وستأتي البيولوجيا الإجتماعية ووراثية السلوكات لتكمل اللوحة، بالحديث عن "جينات الأخوة"

مفسرة نشأة الغيرية بتاريخ الإصطفاء الطبيعي. وبصفة عامة، فإن العلوم الإنسانية ستتجه، رغم معارضة كثيرين، نحو الإختزالية. وستستعيد إستدلالاتها إستدلال نيتشه : أن أوهام التعالي تنشأ عن إسقاط ما ليس، في الواقع، إلا جزءا لا شعوريا من أنفسنا، خارج ذواتنا. إنها تعود إلى هذه التيمية التي بين ماركس كيف أنها تتعلق بمنح الموضوعية إلى ما ليس أبدا سوى منتوجا للتاريخ، الإجتماعي، النفسي أو الطبيعي. ولأن هذه التواريخ "تتجاوزنا"، لذلك يمكنها أن تمنح الشعور أحيانا بالمقدس. فضد هذا التهاون الفكري، يجب، بدون إنقطاع، دعوة الإنسان إلى المحايثة، وبدون إنقطاع إرجاعه من العمودية إلى الأفقية. وإذا لم يقبل ذلك عن طيب خاطر، فبطبيعة الحال بسبب "المقاومات" المرتبطة بلا شعوره. فهي التي ينبغي القضاء عليها، وحينئذ سينفذ الإنسان إلى تمام ذاته. إنه سيصير، وقد تحرر من إستيلابه، ما هو عليه.

هذا هو تقريبا الإستدلال الذي يمكن بإسمه للمادية الملحدة أن تزعم التقدم، ضد مسيحية كانت بلاحق تدعي أن الإنسية منها، تحت راية الإنسية. ولسببين على الأقل، يبدو لي أن هذه الصفة لا تناسبها.

أولا، وقد سبق لي أن أوحيت بذلك، لأنها بإلغاء كل إحالة ممكنة، قبليا ومن حيث المبدأ، على أي تعال كيفما كان، فإنها تذيب الإنسان في مجمل سياقه. ولم يفت نيتشه نفسه أن أدرك ذلك، الذي كان سيرفض بلا ريب الراية المذكورة : فهي لاتزال تحيل على أسطورة فرد مستقل حر ؛ والحال أن الكائن البشري ليس إلا شذرة من بين أخريات لإرادة القوة. وتثبت العلوم الإنسانية ذلك، مضاعفة الإختزال النتشوي إلى الحياة بإختزال الإله التاريخ: أن الإنسان ليس هو خالق أفعاله أو أفكاره ؛ وإنما هو، على كل المستويات، مجرد "منتوج".

وثانيا، لأن المادية تعاني من هذا التناقض الذي يصفه المناطقة المعاصرون بكون أنه يتم فيه نسيان الموقف الأساسي عند طرح القضايا. والمادية هي من هذا النوع، أي أنها تنسى موقفها الخاص في الإعلان عن أطروحاتها. وكمثل الذي يزعم بأنه كان ضحية كارثة لم ينج منها أحد، فإنها تنكر ذاتيتها في الوقت نفسه الذي تطمح فيه هذه الذاتية إلى الحقيقة. وتلاحظ المغالطة حتى في قضية نيتشه. إن "كل حكم على الحياة هو عرض" : فهل يجب أن تفهم كقضية "صائبة" (وهو ما يناقض الأطروحة) أو بدورها كعرض بسيط (وهو ما يمنع عنها عندئذ كل طموح إلى الحقيقة) ؟ وبسبب من هذا التناقض، الذي يؤثر بإستمرار على الخطاب المهيمن للعلوم الإنسانية، فإن الإختزالية لا تكف عن وضع الذي يدافع عنها في تناقض مع نفسه : ففي مضمون خطابه، يكون نسبيا، ويدين التعالي، ويؤكد على ثقل التاريخ، والتحديدات اللاشعورية بمختلف السياقات التي يزعم إعطاءنا منفذا إليها ؛ ولكنه في داخله، يكون، ككل الناس، مقتنعا بحقيقة مكتشفاته وتأكيداته التي لا يرى فيها أعراضا وهمية أو كاذبة، وإنما إثباتات صارمة، مستقلة كليا عن لا شعوره الخاص. إنه يقيم إستثناء بالنسبة لنفسه، ويعيد، إجمالا، إدخال ذاتيته الحرة دون التمكن من تحملها بما هي كذلك. إن هذا الإنكار للشخص الواقعي هو الذي ينزع عن المادية إمكانية أن تطالب لنفسها بأن تكون إنسية تامة. من هنا انضمامها إلى الموضوعة، الملائمة بهذا الصدد، لـ"موت الإنسان" الذي من المفروض أن يتبع مباشرة موت الله.

إن الإنسية التي حاولت حتى الآن رسم صورتها إنما تتجذر في تقليد آخر مختلف من التفكير. فعلاقتها بالدين المسيحي هي علاقة ذات فروق دقيقة، لأنها لا ترفض المقدس، ولا التعالي، حتى ولو

رفضت تصورهما على النمط الوثوقي للاهوتي — الأخلاقي. والآن يجب أن نحاول، إن لم يكن إكمال اللوحة، فعلى الأقل منحها بعض الألوان.

الإنسية "المتعالية"

التقليد الذي تندرج فيه أولا : وهو، بالطبع، تقليد روسو وكانط، ولكن أيضا تقليد الديكارتية المراجعة من طرف هوسرل وليفناس. إن هذه الأسماء لا تقول شيئا بذاتها، أو بالأحرى تقول الشيء الكثير. لذلك وجب التدقيق. وها هو ما يشتركون فيه، في نظري، والذي يعينهم في أصول هذه الإنسية التي أشير إليها هنا على أنها "متعالية" : الوضع "الخارج طبيعي" لما هو خاص بالإنسان. "خارج طبيعي"، أي خارج الحتميات التي تحكم الظواهر الطبيعية. إنه التأكيد على الغامض في قلب الكائن البشري، وعلى قدرته على التحرر من الآلية التي تهيمن بشكل مطلق على العالم غير الإنساني وتسمح للعلم بأن يتنبأ به ويعرفه بشكل لانهائي. ولعل هذا يقرأ، عند روسو وكانط، في التعريف الذي يعطيانه للحرية الإنسانية : ملكة يتعذر سبرها لمعارضة منطق "الميول الطبيعية"، الحتمي بالنسبة للحيوان. ويقرأ هذا أيضا عند هوسرل في نقده لـ "النزعة النفسية" و"النزعة السوسيولوجية" اللتين تود العلوم الإنسانية بإسمهما إختزال سلوكاتنا إلى فيزياء للأفكار والعواطف. وهذا عينه هو، أخيرا، ما يعيد التأكيد عليه كل على شاكلته، هايدجر وليفيناس وأرندت، حينما يعرفون "إنسانية" "الإنسان" بعبارات "التعالي" ؛ أي القدرة على السمو إلى ما فوق التحديدات الأرضية البسيطة لولوج الميدان المقدس لـ "الحياة مع التفكير".

فهل من اللامعقول طرح لغز الحرية، ومعارضة منطق الإختزالية، التي تؤكد وتعيد التأكيد بدون إنقطاع على قانون السببية و"مبدإ العقل"؟ إننا نعرف اليوم، أو ينبغي لنا أن نعرف، بأن الجدال في الموضوع "لايمكن التقرير فيه"، كما يقول الرياضيون. إن المبدأ المذكور متعذر، ماهويا، على الدحض، "غير قابل للتفنيد" بالمعنى الذي كان كارل بوبر (Karl Popper) يعطيه لهذا اللفظ : فمن المستحيل، فعلا، تفنيد الفرضية الحتمية التي بحسبها قد يمكن للأفعال المنسوبة لأثر حرية غامضة، ومن ثم، الموضوعة إسرافا بالعلاقة مع الطبيعة، أن تولد سريا بدافع لاشعوري ما. فهنا، بالطبع، تكمن الماهية ذاتها لقوة الإغراء التي تصدر عن العلوم الإنسانية الحتمية : فهي تنادي على اللامرئي وتزعم، ضد سذاجة أوهام الشعور، جعله أخيرا مرئيا. فالمفعول الناتج عن زوال الوهم ممتع دوما. ولكن ذلك أيضا هو ضعفها : أن مسلمتها الأساسية، مسلمة العقلانية المختفية، لأنها ليست قابلة للتفنيد، فإنها ليست علمية هي ذاتها. بل إنها تتعلق بموقف ميتافيزيقي مسبق، وليست من حيث هي كذلك سوى معتقدا من بين معتقدات أخرى. من هنا إمكانية "إيمان عملي" بوجود الحرية : فإذا كان للخير والشر من معنى، وإذا كان ينبغي، على الأقل، أن يكون لهما معنى، فإنه يجب علي إفتراض إنسان قادر على الإختيار بينهما. ويكفي، للإقتناع بذلك، التفكير بالعكس : لنتخيل كائنا قد يكون كمثل آلة شيطانية، مبرمجا بكيفية لا تقبل الخطأ على القتل، دون أن يملك في داخله أدنى إمكانية لممارسة إختيار آخر. إنه قد يكون مؤذيا بلا ريب ولكنه لن يكون خبيثا أو شريرا بالمعنى الدقيق ؛ ويمكننا أن نحاول تدميره، ولكن لا يمكننا أن نلومه على أفعال لم يكن له، حسب الفرضية ذاتها، أن يتجنب إرتكابها. ومن حيث أنه ليس متوفرا على الصفة التي تحول كائنا ما إلى "شخص"، فإن لا معنى لأفعاله، وهذا ما يرمز إليه الصوت

الحديدي والعين الخضراء المزرقة اللذان تركبهما له بكيفية غريبة أفلام الخيال ــــ العلمي.

إن الجدال قديم. وكل حججه معروفة، وكل محاولة لتحيينها تجعلني أفكر في تلك المباريات الشهيرة في الشطرنج التي يعاد لعبها لتقليد لعب كبار أبطالها. فضرباتها قابلة للتوقع. ولا أود أن أعود إلى ذلك هنا. وإنما فقط أن أشدد على أي معنى ينطوي الموقف المسبق المتخذ لصالح الحرية، لأن الأمر يتعلق فعلا بموقف قبلي، بمسلمة يتضمن اليوم إعادة تأويل إنسي للمفاهيم الرئيسية للدين المسيحي. إن التعارض الجذري ليس، كما إعتقد لزمن طويل، بين دين وثوقي من جهة، ومادية حتمية من جهة أخرى ؛ بين الكهنة واللاكهنة : فرفض حجج السلطة هو واقعة مكتسبة قد يكون من اللاإنساني، بالمعنى الدقيق، العودة إليها. إن الإنفلاق الحقيقي يضرب في عمق الإنسية الحديثة ذاتها، بين تأويلها المادي وجانبها الروحي. ويبدو لي أن على الثاني أن يتحمل إعادة إستثمار معين للمعجم، ومعه لرسالة الديانة المسيحية. وإنني لأرى خمس حجج، على الأقل، تعمل لفائدة مثل إعادة بناء الديني هذه :

انطلاقا من الإنسية ذاتها، أي بالإتفاق التام مع رفض حجج السلطة، طرح تعاليات في كل مجالات الحياة، والفكر والثقافة : فنحن لا نكف، دون حتى أن نعي ذلك، عن وضع قيم متعالية على الوجود، قيم قد تستحق، على الأكثر، المخاطرة بالموت من أجلها. والحب، بطبيعة الحال، هو أقواها وأوضحها، ليس لأنها تتجسد في العلاقة بأشخاص آخرين وحسب، وإنما لأنها تحرك أيضا كل الأنظمة الأخرى ؛ من الحق إلى الأخلاق مرورا بالفن والثقافة والعلم. إنه يمكننا أن نحب كائنا بشريا، ولكن يمكننا أيضا أن نحب العدل والجمال أو

الحقيقة. فنحن نعيش في مجتمعات هادئة ومسالمة، تغذيها إيديولوجيات حيوية تنزع إلى جعلنا نعتقد بأن المخاطرة شر مطلق. وتقول بأنه من الأفضل أن يكون المرء أحمرا على أن يكون ميتا، ويزعم الشعار بأن له قيمة نموذج. إلا أنه يخفي بالأحرى كون أننا نعيش بإستمرار مع هذه المخاطرة وأنه، بدونها، قد لا تستحق الحياة أن تعاش. وإذا لم تكن هناك كائنات وقيم أكون، من أجلها، مستعدا بكيفية ما للمخاطرة بهذه الحياة، فإنني سأكون إنسانا بئيسا. فقد يعني ذلك الإعتراف بأنني لا أحب. يمكننا أن ننسى ذلك أحيانا، ولكن من الصعب أن ننكره دائما. ولعل بهذا أيضا يتضمن التعلق بالقيم المتعالية جذريا على عالم الموضوعات البسيطة، لأنها من مستوى آخر، مقاومة للمادية، وطموحا إلى "روحية" حقيقية أخيرا. "أخيرا"، لأنها على قاعدة إنسانية اليوم بالذات، تعيد إقامة المقولة الدينية لما فوق الحياة البشرية. نحو سافلة ضميرنا، وليس نحو عاليته، كما كانت تريد مبادئ اللاهوت الأخلاقي. تعاليات، إذن، في المحايثة للذات، ولكن مع ذلك تعاليات جذرية بالنظر إلى المادية.

من هنا تماثل ثان مع الدين : إن الإنسية المتعالية لا تضع قيما فيما فوق الحياة وحسب، وإنما تفعل ذلك دون أن تزعم اللجوء إلى برهنة كفيلة بتأسيس هذه الحركة عقليا. ومعنى هذا أن هذه القيم تحتفظ، رغم تجذرها في وعي البشر أكثر من تجذرها في وحي متحكم، بجزء لا مفر منه من الأسرار الملغزة. فمن ديكارت إلى هوسرل مرورا بكانط، لم يكف تقليد فلسفي كامل، وهو الذي أحيل عليه هذه الإنسية المتعالية، عن وضع قيم أو دلالات "خارج العالم". وأن يشار إليها تحت اسماء" أفكار فطرية"، "حقائق أبدية"، "مقولات قبلية" أو "موجودات عليا"، لا يهم هنا ؛ المهم أن الأمر كان يتعلق، في كل

الأحوال، بالكشف عن تعالي جذري بالعلاقة مع دائرة الطبيعة البسيطة. بيد أن هذا التأكيد، الذي يمكنه أن يبرر ويحتج له، ليس، مع ذلك، قابلا للبرهنة بالمعنى الدقيق. فالتجارب التي ينهض عليها داخلية ولا تتعلق أبدا إلا بـ"البيان" الفينومينولوجي البسيط، "الصارم" وليس الدقيق أبدا. الشيء الذي يجعل منه هدفا متميزا للإختزالات المنشغلة برده بأقصى سرعة ممكنة، بواسطة سلسلة متينة من الأسباب، إلى أصله المفترض في الطبيعة أو التاريخ. إن نسبية مطلقة ينبغي أن تستتبع هذا، ومع ذلك فلا شيء يحصل : فـ 2 + 2 لازالت تساوي أربعة بالنسبة لكل العقول وفي كل زمان ومكان ؛ إلا أن هذه القضية، الأبسط من كل القضايا الأخرى، تبقى مع ذلك لغزا مطلقا. "إن ما ليس مفهوما، كان يقول آينشتاين، هو أن يكون العالم مفهوما"، وهو دليل على أن اللغز ليس غريبا حتى على التفكير العلمي، بشرط أن يكون أصيلا وحقيقيا. وفي نظام الأخلاقية، الذي من المفروض أنه أكثر "ذاتية"، تصل بعض القيم بكيفية لا تقاوم إلى مستوى الكونية : ودون الذهاب بعيدا، تلك التي تتعلق مثلا بإعلان حقوق الإنسان، الذي يزعم حتى الإسلاميون أنفسهم، بتنويه لاإرادي دون شك، بأنهم يجدون له معادلات في الشريعة ... وحتى مجال الذوق، الذي هو أكثر حميمية من كل المجالات الأخرى، يسمو إلى شكل معين من "الحس المشترك". ولأنها تكون مرئية في قلب وعي كل واحد منا، فإن هذه التعاليات تظل مع ذلك محاطة بلغز يجب على الإنسية المتعالية أن تتحمله بما هو كذلك [3] : فبدون هذا اللغز، ليست هذه التعاليات هي التي قد تختفي وحسب، وإنما في ذات الحين إنسانية الإنسان أيضا بما هو كذلك، وقد اختزل إلى آلية طبيعية بسيطة : آلية مبدإ العقل. فلا مصادفة إذا كانت الإختزالات، وعلى رأسها الإختزال البيولوجي، لا تكف عن إعادة التأكيد على الإتصال الذي يمضي من الحيوان إلى

الإنسـان. صبـغـية صـغـيرة تـافهـة، هذا هو الإختـلاف الوحيـد كمـا يهتفون ! فحججهم بديهية والوقائع قائمة ! إلى حد أنه قد ينسى كل رهان ذلك : إختـزال الإنسان إلى الطبـيـعـة، ومماثلته أخـيـرا بحي بين الأحياء الأخرى.

التماثل الثالث مع الدين : أن التعاليات، المجسدة في محايثة وعي ملغز أبدا بالنسبة لذاته، "تربط" الكائنات البشرية فيما بينها. وطرح قيم "خارج العـالم"، سواء إندرجت في نظام العلم، أو الأخلاقـية أو الفن، إنما يعرف "تجـمعا" من الأشـخاص، بدل أن إندراج القـيم "في العالم" يفصل بينهم. وإذن، فالإنسـية المتعالية هي إنسيـة مجردة، بالمعنى الذي للفظ حينما يتعلق الأمر بفـهم الإعلان الكبير : أن ليس في الإنتماءات الإجـتمـاعيـة تكمن الحقـوق، وإنما هي مـلازمة لإنسـانية الإنسـان من حيث هو كذلك، بصرف النظر عن تجـذراته الخاصة. إن القـيم الكونية هي المدعوة اليـوم إلى الجمع والربط، بدل أن التعلقات الخـاصة تجازف دوما، إذا لـم تفهم جـيدا، بالتـفريق : فـمن الدين إذن تحـتـفظ الإنسـية المتعـالية بالروح، بفكرة رابطة إجتـماعية بين البـشر. إلا أن هذه الرابطة لم تعـد معينة في تقليـد، في موروث مـفروض من الخـارج، في عاليـة ضـميـرهم، وإنما في السافلة يجب مـنذ اليوم أن نفكر في مـا يمكن أن يكون المماثل الحديث للتقاليد المفقودة : أي هوية ما بعد — تقليدية.

وإذا أضـفنا إلى ذلك بأن التـعاليـات، الموضـوعـة هكذا على نمط يمكننا أن نقول عنه بأنه غير وثوقي، "يثمنها" الناس بماهي كذلك، فإنه يمكننا أن نصنـفهـا تحت مـقـولة "المقـدس"، أي الشيء الذي من أجله تكون التضـحية ممكنة. إن بوضعه لقيم خـارج العالم ينكشف الإنسان على أنه إنسان حقيقة، متميز عن آليات الكون الطبيعي والحيواني التي تود مختلف الإختزالات بدون كلل أن ترده إليها. وإذا كان المقدس لم

يعد يتجذر في تقليد قد تكون مشروعيته مرتبطة بوحي سابق على الضمير، فإنه يجب بكل تأكيد تعيينه في قلب الإنساني ذاته. وبذلك تكون الإنسية المتعالية هي إنسية الإنسان — الإله : أنه إذا لم يكن البشر بمعنى ما آلهة، فإنهم قد لا يكونوا كذلك بشرا. إنه ينبغي أن يفترض "فيهم" شيء مقدس ما أو قبول إختزالهم إلى الحيوانية المحض.

تعاليات ملغزة إذن، مقدسة، تربطنا فيما بيننا لأنها تستهدف الكوني، ولكن أيضا علاقة بالأبدية، بل بالخلود. فتصور المخاطرة بالحياة من أجل كائن أو من أجل قيم ما على أنها مبررة و"معقولة"، هو أيضا، إذا فكرنا في الأمر مليا، الإستناد إلى ما فوق الزمن. هو طرح أن شيئا ما، بالنسبة لكائن متناه، واع بفناءه، يستحق أكثر من الحياة، ومن ثم، يتجاوزها. وتلك هي المفارقة النهائية لإنسية الإنسان-الإله هذه لأنه، من داخل زمانية مغمور فيها كليا، يشعر بأنه مطلوب من خارج يجهل عنه كل شيء، سوى أنه يطلبه.

إن هذه الإنسية ستغضب، بلا شك، المسيحيين التقليديين الذين سيرون في حركة أنسنة الإلهي سيرورة مدنسة وثنية. ولكن تأليه الإنساني سيثير كذلك ريبة وسخرية الماديين : فهم سيكشفون في هذه الروحية الجديدة تحول إضافي للمثالية لا شك في أن متابعة النشاط العلمي أو النقدي ستقضي عليه قضاء مبرما. للأولين، سأذكر بهذه الكلمة المسيح، الموجهة إلى اليهود الذين يستعدون لرجمه : «إنني أظهرت لكم كثيرا من الأعمال الخيرة الجليلة الآتية من أبي، فمن أجل أي منها ترجمونني ؟ ويجيبه اليهود " ليس لعمل خير نرجمك، أبدا، إنما لشتيمة، ولأنك أنت، الذي هو إنسان، تجعل من نفسك إلها. ثم يجيبهم المسيح : « أليس مكتوبا في قانونكم : إنني قلت : إنكم آلهة ؟» [4].

وللآخرين سأقول فقط بأن مشروع الكشف، الحاضر بقوة اليوم في بعض تيارات البيولوجيا المعاصرة، عن "الأسس الطبيعية للأخلاقية" والمعرفة والفنون، يجازف كثيرا بأن يكون مجرد وهم. وليفهمني القارئ جيدا : فمثلما أنني أحترم الإيمان، حتى في أشكاله التقليدية، فإنني لا أشعر بأي إحتقار تجاه المحاولات "العلمية" الهادفة إلى الكشف عن الأصل الطبيعي أو التاريخي للقيم. فقط، يبدو لي أن المشروع في ذاته مصاب بآفة، إذا جاز لي القول، إبتدائية حين يطمح إلى الكلية والشمولية : فلنسلم بأنه قد تم التوصل إلى التعرف على "القواعد العصبية" الملازمة للقدرة على تكوين إختيارات أخلاقية أو جمالية، فكيف يمكن إفتراض أن عمل العلم يمكنه أن يذهب إلى حد التحقق من هذه الإختيارات ذاتها ؟ وهل يمكن أن نتخيل جديا بأنه يمكننا ذات يوم أن نتمكن، بإختلافات تشريحية أو وراثية، تفسير إلتزامات هذا الفرد أو ذاك مع أو ضد العنصرية، والديمقراطية، وتساوي الجنسين ... إلخ ؟ فالإختلاف بين ألماني يختار النازية وألماني آخر، من نفس الأسرة إن لزم الأمر، يفضل مقاومتها، لا يمكن أبدا أن يفسر بالبيولوجيا ... إلا إذا تم، بعكس غريب للأمور، إعتبار الإيديولوجيا النازية نفسها أنها على حق تماما. ومع ذلك، فإن هذا الإختلاف قد وجد فعلا. إن التفاوتات الحقيقية، تلك التي لها أهمية كبيرة على مستوى القيم، متناهية الصغر وغير محسوسة بالنظر إلى هذه الآلات الثقيلة التي هي الإختزالات ...

****

تلك هي، فيما أعتقد، المفارقة الكبرى لعلاقتنا العلمانية، بالمسيحية : أن نشأة الحياة العاطفية الحديثة، التأسيس العاطفي للعلاقات الإنسانية الثمينة، إرتبطت بالخروج من دين كان يزعم تبليغ

رسالة حب. فهو الذي كان يمنح لتشاركيات الماضي دلالاتها وكثيف حضورها. وبالتالي، فهو الذي كانت تجب معارضته أولا لمغادرة منطق "زواج المصلحة". إن الكنيسة اليوم تحاول محاربة هذا الفقدان للعلاقة التقليدية بالوحي. وتقوم ضد المستلزمات المتكبرة لحرية الضمير و"ممارسة التفكير الحر". وهو تنبيه يبدو، لأسباب مبدئية، محكوما عليه بالفشل. ليس لأنه لا يمكنه أن يلقى صدى عند أولئك الذين، وهم كثر، قد يأملون في العثور على علامات "لا تقبل الشك"، وحقائق أكيدة ثابتة، كفيلة بتسكين المخاوف التي تثيرها في كل واحد منا الحياة المعاصرة. فالنجاح الخارق، النجاح "الإعلامي" لجولات البابا يشهد على ذلك. غير أن رفض حجج السلطة ليس شيئا طارئا، إنحدارا عرضيا قد يكفي أمامه أن نتمالك أنفسنا : وإنما كان هو الحدث الذي إستخدمه التاريخ ليكشف الإنسان لذاته. وعلى هذا المستوى بالذات، فإن الفلسفة إنتصرت، بالإجماع لأول مرة من ديكارت إلى هيجل، وبكيفية لا تقبل العكس، على مزاعم دين وثوقي : أن الإنسان ليس إنسانا إلا بحريته، وأن التبعية تنزع إلى التشييء. إن إعادة بناء الدين بـ"شكله"، شكل التقليد الموروث، تصطدم هكذا بعوائق لا تتعلق بمعركة بسيطة ضد إنحطاط تاريخي مزعوم.

وبالمقابل، فإن راهنية "مضمون" الأناجيل لا تفتأ تبهر. وعلى حين أن ديانات القانون تبدو مراقبة من الأفول أو من الإغراءات الأصولية، فإن دين الحب يمكنه أن يتصالح مع البواعث التي كشف لنا عنها مؤرخو الذهنيات. فـ"فيليا" (الصداقة) هي التي إبعدتنا عن الدين المسيحي، ولكن هي أيضا التي تعيد إعطاءه معنى وتغذي بكيفية غير مسبوقة "أغابي". لقد كان القدماء يتعلقون بـ "الشكل" الديني من حيث هو كذلك، ولكن مضمونه، أي رسالة الحب، لم يكن أبدا

يحملها واقع العلاقات الإنسانية. أما المحدثون، على عكس ذلك، فإنهم يرفضون تبعية اللاهوتي - الأخلاقي، ولكنهم يرون في حياتهم اليومية دخول عواطف كفيلة بتثمين "مضمون" خطاب يقدس الحب ويجعل منه الموقع النهائي لمعنى الحياة. فالمفارقة يعيشها بكيفية ملموسة كثير من المسيحيين : إنهم يشعرون أحيانا بأنهم أقرب إلى فيلسوف ملحد يدعو إلى جمال "أغابي" (الحب) من رئيس كنيسة مهموم بإعادة إقامة بريق عظمة مضت وإنتهت. وهكذا، تعيد الإنسية الحديثة ربط الإتصال، دون حتى أن تعنى بالتفكير في ذلك، بموضوعة مركزية في المسيحية : أن الحب هو، بإمتياز، العاطفة التي تحرك، وتعطي نفسا وروحا لـ"البنية الشخصية للمعنى". ولكن هناك الوجه السيء للشيء : أن الحزن ليس تألما نفسيا بسيطا، وإنما هو إمتحان للأمعنى. فالعالم يصير فارغا، ولا يعود قادرا على الكلام، ولا يعود "يريد" أن يقول أي شيء - وهو قلق لا يمكن للمؤمنين الإفلات منه إلا بطرح ذات مطلقة. إن الله حب، ومن حسن الحظ، أنه لا متناهي : فلا يمكنه أن يموت، ولا، بالتالي، أن يكف عن إصدار الإشارات. وهكذا، يقصى اللامعنى بشكل مطلق. إن الإنسية الحديثة تتعرف على نفسها في جانب من الرسالة، إن لم يكن في كل الجوانب : أن الحب بالنسبة إليها هي أيضا هو الموقع المتميز للمعنى، وبه وحده يخلد المؤدى الديني للتضحية. لقد أخذت الإنسانية المؤلهة مكان الذات المطلقة. وهي التي عليَّ أن أفكر بأنها أبدية، وأنه يجب ألا تنمحي لكي يبقى هناك معنى على سطح هذه الأرض. وتلك هي دلالة الدعوة الشهيرة لهانس جوناس إلى "مبدإ مسؤولية" الذي قد يعود، بحسبه، إلينا أن نحافظ بأي ثمن على شروط وجود يستحق هذا الإسم بالنسبة للأجيال المقبلة. وها هو لماذا تملك المخاطرة النووية كذلك ثقلا مميزا في المتخيل الجماعي : فهي ترمز إلى إمكانية، لم تكن حتى قابلة للتفكير

فيما مضى، للقضاء الفوري على كل حياة بشرية. ولأنها تمثل سلطة إبادة قصوى، لذلك تحيلنا على ما يمكن، فينا، أن يتصدى لها. إنها مسؤولية "جليلة" بالمعنى الدقيق : متفوقة على هذه السلطة ومتعالية عليها. وكما أنها تعيد تغذية نفسها في المثل الأعلى للحب المسيحي، فإن الإنسية الحديثة تتفق معه حول تعريف جهنم : عزلة كون مجرد إلى الأبد من كل دلالة. إن الشر المطلق يظل متعلقا بفكرة "إنفصال" لايعوض مع الإلهي، بحرمان أبدي من الحب، ومن ثم، من المعنى. وليس لـ"الإغراءات" الشهيرة للشيطان من هدف غير هذا الهدف. فهو، من حيث إشتقاقه اللغوي ذاته، الذي يفصل. ورغم أنها تأنسنت، فإن صورته تستمر مع ذلك في الحضور، وفي إعطاء معنى لوجودنا، سلبا.

إننا نعيش اليوم، فيما أعتقد، لحظة تلاقي السيرورتين اللتين حاولت أن أصفهما في هذا الكتاب، سيرورة أنسنة الإلهي وسيرورة تأليه الإنساني. والحال أن هذا التلاقي نقطة، وهذه النقطة، وكيف سيكون الأمر خلاف ذلك، "غموض". إنني أفهم جيدا بأن هذا اللاتحديد يثير الإنزعاج. لدى الماديين لأن الإعتراف بالتعاليات يفلت من منطق العلم والجنيالوجيا. ولدى المسيحيين، بطبيعة الحال، لأنه يجبرهم على إعادة صياغة معتقداتهم بعبارات تستطيع أخيرا أن تتلائم مع مبدإ رفض حجج السلطة. ولكن، إذا كان الإلهي ليس من نظام مادي، وإذا كان "وجوده" ليس من الزمان والمكان، فإن في قلب البشر تحديدا يجب الآن تعيينه وفي هذه التعاليات التي يدركون، في أنفسهم، بأنها تنتمي إليهم وتفلت منهم إلى الأبد.

هوامش الخاتمة

1 - لقد صاغ الكاردينال لوستيجي (Lustiger) بأحكام حدود هذا المأزق : "إن أساس القانون الوضعي ينكشف على أنه فيما تحت وفيما فوق ذات القانون. إن القانون المدني يظل هو الإجراء الوحيد المعترف به للتحكيم في مسائل الرأي في المجتمعات الديمقراطية والتعددية . فالنظام الذي يزعم الإستيلاء على الأساس اللامؤسس للحق والتصرف فيه هو، بالتعريف، نظام شمولي دكتاتوري. إن أحد مفاتيح الحق وإحترام الحرية يتعلق بالمسافة بين الواجب الأخلاقي وتحديده بالقانون. ومع ذلك، وفيما وراء المقتضيات القانونية، تبقى السلطة التي تثبتها، والحقيقة التي تؤسسها. بكل عدل.»

Cf. *Devenez dignes de la condition humaine*, op. cit. pp. 36 - 37.

2 - Nietzsche, Le Crépuscusle des idoles "Le Cas Socrate", Alinéa 2

3 - غريب أن المعلقين والشراح لم يلاحظوا هذا المقطع من "نقد العقل الخالص" (الفقرة 21)، الذي يضع فيه كانط اللغز، أي العرضية الجذرية، في قلب دائرة المتعالي : «ولكن عن هذه الخاصية التي لفهمنا ألا يصل إلى وحدة الإدراك، قبليا، إلا بواسطة مقولات من هذا النوع وبهذا العدد بالذات، فلا يمكننا أن نقدم أي سبب مثلما لا يمكننا أن نقول لماذا أن لنا بالضبط هذه الوظائف للحكم وليس أخرى، أو لماذا أن الزمان والمكان هما الصورتين الوحيدتين لحدسنا الحسي». وبعبارة أخرى، فإن القبلي، الذي تكون خاصيتاه الأساسيتين هما الكلية والضرورة، هو، في عمقه، ملغز تماما، حتى لا نقول عرضي كليا.

4 - Jean, X, 32 -34.

فهرس الكتاب

الفصل الأول

أنسنة الإلهي

الفصل الثاني
تاليه الإنساني

الفصل الثالث
المقدس ذو الوجه الإنساني

تم الطبع بمطابع أفريقيا الشرق 2002
159 مكرر شارع يعقوب المنصور الدار البيضاء
الهاتف .04 95 25 022 / 13 98 25 022
الفاكس 20 29 25 022 / 80 00 44 022
مكتب التحقيق الفني 54 / 53 67 29 022
الدار البيضاء

الإنسان المؤله
أو
معنى الحياة

هل أحال تراجع الديانات المنزلة، وعلمنة المجتمع، ومع الماركسية، والتحليل النفسي والبنيوية، ظهور فلسفة جديدة للإنسان، مسألة معنى الحياة على الحياة الخاصة، على الإختيار الحر-أو على القلق- لكل واحد منا ؟

لاشيء أقل يقينا، يؤكد هنا مؤلف «النظام البيئي الجديد»، الذي يدرس سيرورتين حديثتين متجذرتين في القرن الثامن عشر : سيرورة «أنسنة الإلهي»، الموسومة برفض العقائد وبمتطلب تكييف الرسالة الدينية مع الأزمنة الراهنة، وسيرورة «تأليه الإنساني» التي يشهد عليها التمسك المتزايد بحقوق الإنسان، والإختيار العاطفي المطروح كأساس للأسرة، والتفكير حول أخلاقية البيولوجيا

في هده الحركة، التي يعتبرها حاملة للكونية، يرى لوك فيرى المصادر الممكنة لإنسية جديدة وروحية للمستقبل، يحاول في هذا الكتاب أن يعرف معالمها الأساسية.

ISBN 9981-25-246-8

